MARTIN DIBELIUS

Die Formgeſchichte des Evangeliums

[illegible]

Die Formgeschichte des Evangeliums

von

Martin Dibelius

ZWEITE NEUBEARBEITETE AUFLAGE

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1933

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

VORWORT.

Zwei Aufgaben stellten sich der neuen Bearbeitung dieses Buches. Die Programmschrift der formgeschichtlichen Methode sollte zur Untersuchung ausgebaut, die Ergebnisse des kritischen Gesprächs mußten in diese Untersuchung eingebaut werden. Dem ersten Zweck dienen die Kapitel V und VII sowie Abschnitte in IX. Sie behandeln Teilgebiete der evangelischen Überlieferung, von denen in der ersten Auflage wenig oder gar nicht die Rede war. Der Auseinandersetzung mit der Kritik dient mittelbar der Ausbau der Untersuchung, wie er in dem gleichfalls neuen Kapitel „Analogien" vorgenommen wird. Demselben Zweck dienen Ergänzungen und Hinweise, die über das ganze Buch verstreut sind. Ich war bei ihrer Einfügung besonders darauf bedacht, die stilistische Art des Buches zu erhalten, die zusammenhängende Lektüre begünstigt, aber auch verlangt.

Zu danken habe ich vor allem meinen Kritikern: denen, die öffentlich zu dem Buche Stellung genommen oder seine Probleme selbständig bearbeitet haben; und denen, die bei Gelegenheit wissenschaftlicher Diskussionen im Inland und Ausland Fragen stellten und Einwände vorbrachten. Dankbar gedenke ich auch der wertvollen Hilfe, die mir Professor WERNER G. KÜMMEL in Zürich bei der Korrektur geleistet hat.

Gemessen an den Ereignissen, die das deutsche Volk und die deutsche Kirche bewegen, könnte dieses Buch unzeitgemäß genannt werden. Solches Urteil sei mit der Überzeugung beantwortet, daß auch die Theologie einer erneuerten Kirche — und diese erst recht! — sich um das Ziel wird mühen müssen, dem die Methode dieses Buches gilt, das alle seine Untersuchungen und Arbeitshypothesen anstreben: die Texte der Evangelien nach ihrem eigenen Wesensgesetz zu verstehen. Denn wer das Wort des Neuen Testaments recht predigen will, der lerne zuvor, es recht — d. h. ohne Einmischung eigener Meinung — zu hören und zu verstehen!

Heidelberg, im Oktober 1933. Martin Dibelius.

INHALT.

I. FORMGESCHICHTE.

Der Satz, daß alle Literaturgeschichte Formgeschichte ist, darf gewiß nicht ohne Unterschied auf jede Art von Schrifttum angewendet werden. Ein besonders weiter Geltungsbereich kommt ihm aber in Literaturen zu, bei denen die Persönlichkeit der Verfasser in den Hintergrund tritt. Auf dem Boden der Volksüberlieferung, wo viele Namenlose sich durch Weitergabe des Überlieferten, durch Veränderung oder Vermehrung schaffend betätigen, und wo der einzelne Autor keine literarischen Ziele hat, bedeutet die persönliche Eigenart des Dichters oder Erzählers wenig; weit wichtiger ist die Form, wie sie durch praktische Bedürfnisse geschaffen oder durch Brauch und Herkommen überliefert wird. Noch ist kein Meister da, der sie zerbrechen kann, und die Entwicklung vollzieht sich infolgedessen in gleichmäßigem Zeitmaß, bestimmten immanenten Gesetzen unterworfen. Nicht mit Unrecht hat man von einer Biologie der Sage [1] gesprochen.

In erhöhtem Maße wird dies alles von der sogenannten Kleinliteratur gelten. Ich denke dabei an jene Unterschicht, die an den Kunstmitteln und Richtungen des literarisch-künstlerischen Schrifttums nicht teil und mit seinem Publikum nichts zu schaffen hat; ihre Leser finden die Erzeugnisse der Klein-Literatur vielmehr gerade in Kreisen, die von der großen Literatur nicht erreicht werden. Andererseits sind diese wie jene Schriftwerke für ein „Publikum" bestimmt, nicht nur für den Bekanntenkreis des Autors niedergeschrieben. Dieser Unterschied zwischen Klein-Literatur und völlig privatem Schrifttum ist heute mit Leichtigkeit festzuhalten; denn die Tatsache der Veröffentlichung durch Druck und Handel scheidet die kleinliterarischen Traktate, Volkskalender, Vereinsbroschüren, Romanhefte von persönlichen Nie-

[1] Axel Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung, Zeitschr. f. deutsches Altertum 1909, 1 ff.

derschriften, von maschinell vervielfältigten oder auch „als Manuskript“ gedruckten Texten. Bei antikem Schrifttum dagegen läßt sich der Vorgang der Veröffentlichung nicht mit der gleichen Sicherheit feststellen. Man kann fragen, bei der wievielten Abschrift ein Paulusbrief in die beschränkte Öffentlichkeit der christlichen Gesamtkirche eintritt, in welchem Augenblick er somit die Grenze zwischen privatem Schrifttum und Klein-Literatur überschreitet. Bei manchen der im Neuen Testament enthaltenen Schriften läßt sich vollends nicht sagen, in welchem Grade sie von vornherein für die Öffentlichkeit, d. h. für den beschränkten Kreis jener Klein-Literatur, bestimmt waren. Wenn wir wüßten, wie der sogenannte Epheserbrief veröffentlicht wurde, so würden wir über seinen Charakter bald einig sein. Die urchristliche Literatur hat sich aus privaten Niederschriften bis an die Grenze der großen Literatur entwickelt; nur zwei oder drei ihrer Texte gehören in die Nähe des Philon oder des Josephus. Alles übrige ist nichtliterarisch oder Klein-Literatur. Diese Entwicklung verläuft ohne direkte Fühlung mit der großen Literatur; darum darf man von einer urchristlichen Literaturgeschichte in besonderem Sinn reden, während das spätere „altchristliche“ Schrifttum wenigstens unter formalem Gesichtspunkt der hellenistischen Literaturgeschichte eingegliedert erscheint.

Wer die Formgeschichte des Evangeliums untersuchen will, hat es zunächst und zumeist nur mit e i n e r Erscheinung der urchristlichen Literaturgeschichte zu tun, mit den synoptischen Evangelien. Sie gehören zweifellos zur Kleinliteratur; sie wollen und können sich nicht messen mit „literarischen“ Werken, sind aber doch nicht private Niederschriften, sondern für eine wenn auch kleine und bescheidene Öffentlichkeit bestimmt. Allein der literarische Charakter dieser Bücher zeigt gewisse Merkmale, die sie von anderen urchristlichen Schriften unterscheiden. Das literarische Verständnis der Synoptiker beginnt mit der Erkenntnis, daß sie S a m m e l g u t enthalten. Die Verfasser sind nur zum geringsten Teil Schriftsteller, in der Hauptsache Sammler, Tradenten, Redaktoren. Im Überliefern, Gruppieren und Bearbeiten des ihnen zugekommenen Materials besteht ihre Tätigkeit vor allem, und auch ihr theologisches Erfassen des Stoffes, soweit man von einem solchen reden kann, gelangt ganz wesentlich auf diese mittelbare Weise zum Ausdruck. Sie greifen also viel weniger selbständig ein als etwa der Verfasser des Johannes-

Evangeliums, viel weniger auch als der Autor der Apostelgeschichte. Dieser ist zwar selber Evangelist; aber er steht seinem Stoff im Lukas-Evangelium doch viel gebundener gegenüber als in den „Taten der Apostel“. Dort arbeitet er als Schriftsteller, hier, im Evangelium, viel mehr als Sammler und Bearbeiter. Und dabei zeigt dieses Lukas-Evangelium von allen drei Synoptikern noch am meisten literarisches Gepräge! Man kann daran ermessen, in welch geringem Grade vollends „Markus“ und „Matthäus“ als schriftstellerische Persönlichkeiten zu gelten haben.

Es gilt aus dieser nicht mehr zweifelhaften Erkenntnis nun auch die Folgerungen zu ziehen, und diese sind keineswegs allgemein anerkannt. Der Anteil der Evangelisten an der literarischen Art der synoptischen Überlieferung ist beschränkt; er erstreckt sich auf Auswahl, Rahmung und letzte Gestaltung, nicht auf die ursprüngliche Formung des Stoffes. Was wir von Jesu Worten und Taten hören, dankt seine Form nur zum Teil der individuellen Arbeit der Evangelisten. Unter dem Einfluß der philologischen und theologischen Tradition freilich hat man sich daran gewöhnt — als wenn es sich um „große“ Literatur handelte! — den Autoren und ihren Tendenzen eine große Verantwortung für die gesamte Überlieferung zuzuschreiben. Das ist in dieser Ausdehnung ein Irrtum. Aber dieser Irrtum ist alt; schon Papias im zweiten Jahrhundert ist völlig in der Vorstellung befangen, daß die Evangelisten Schriftsteller wären, die nach dem Maß ihres Wissens von den Ereignissen den Bericht mit literarischer Freiheit gestalteten. In Wirklichkeit hat der individuelle Faktor bei der Formung der Überlieferung geringe Bedeutung, wenigstens was das Markus- und das Matthäus-Evangelium betrifft. Und es ist sehr fraglich, ob ihm in der Vorgeschichte des Stoffes ein größeres Gewicht zukommt.

Damit wird eine weitere Frage berührt. Jede kritische Lektüre der Evangelien zeigt — und diese Untersuchung wird das noch ausführlich begründen —, daß die Evangelisten einen Stoff übernahmen, der bereits geformt war. Sie fügten kleine Einheiten zueinander, die schon vorher formale Geschlossenheit besaßen. Die Formgeschichte des Evangeliums, d. h. dieses Stoffes, beginnt also nicht etwa mit der Arbeit der Evangelisten, sondern sie erreicht in der Formwerdung der Evangelien-Bücher bereits einen gewissen Abschluß. Was auf die Abfassung der ersten

Evangelien-Bücher folgt, ist die Entwicklung dieser Gattung bis hin zu den Sammlungen verwilderter und absichtsvoll zurechtgemachter Tradition, wie sie die apokryphen Evangelien anscheinend enthalten haben. Was vorher liegt, ist Gestaltung und Wachstum der kleinen Einheiten, aus denen die Evangelien zusammengesetzt sind. Auch diese kleinen Gebilde gehorchen formbildenden Gesetzen; sie tun es um so mehr, als bei ihrer Formwerdung schriftstellerische Individualitäten erst recht keine Rolle spielen. Diesen Gesetzen nachspüren, die Entstehung jener kleinen Einheiten begreiflich machen, ihre Typik herausarbeiten und begründen und solcherart zum Verständnis der Überlieferung gelangen — das heißt Formgeschichte des Evangeliums treiben.

Als Arbeitslosung wurde die Forderung der formgeschichtlichen Betrachtung der Evangelien 1919 von der ersten Auflage dieses Buches ausgegeben. Das Stichwort der Arbeit war wenige Jahre vorher in bedeutungsvoller Beziehung gebraucht worden, als Eduard Norden 1913 seinem Buche „Agnostos Theos“ den Untertitel „Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede“ gab. Wenn dieses Buch auch der Aufhellung eines „soteriologischen Redetypus“ gewidmet war, so bewegten sich seine Untersuchungen doch zum großen Teil auf der Ebene der Literatur, wo der individuelle Wille des Schriftstellers die endgültige Formung des überlieferten Materials bestimmt. Die Untersuchung volkstümlicher Kleinliteratur, mit der es die Formgeschichte des Evangeliums zu tun hat, hat aber auf mancherlei Gebieten längst Erfahrungen gesammelt und Methoden ausgebildet. Als Anfänger solcher Bemühungen im Bezirk der biblischen Literaturen muß eigentlich Johann Gottfried Herder genannt werden, der als Interpret biblischer Schriften intuitiv mancherlei Grundsätze bewährte, die erst viel später methodische Bedeutung gewinnen sollten. Sein Verständnis für Volkstum erschloß ihm die Eigenart religiöser Volksliteratur, sein Verständnis für „Menschheit“ das Typische solchen Schrifttums, sein Verständnis für die Poesien der Völker erlaubte ihm, das naivschöpferische Element in den biblischen Schriften zu erkennen. Begreiflicherweise kann er zwischen ästhetischer Bewunderung und literarischer Bewertung nicht immer scheiden; daher vermochten die quellenkritischen Forschungen des 19. Jahrhunderts, denen es zunächst um historische Ergebnisse zu tun war, seine Arbeit nicht fortzusetzen. Aber immer wieder taucht inmitten

dieses Zeitalters der historischen Arbeit das Bewußtsein auf, daß es sich bei einem Teil der biblischen Schriften und namentlich bei dem Schrifttum der ersten christlichen Jahrzehnte gar nicht um Literatur handelt, die vom Willen der Schriftsteller geschaffen wird, sondern um Gestaltungen, die aus Dasein und Betätigung literaturfremder Kreise mit Notwendigkeit hervorgehen. In diesem Sinn hat FRANZ OVERBECK die „christliche Urliteratur" von der patristischen Literatur abgegrenzt [1]; in diesem Sinn hat GEORG HEINRICI [2] den Inhalt der synoptischen Evangelien als „Sammelgut" definiert und sie wie die übrigen neutestamentlichen Schriften von aller Literatur unterschieden; sie sind ihm Urkunden und Zeugnisse der Missionsbewegung. Daß man dieses Sammelgut nur analysieren kann, indem man es auf die kleinsten wahrnehmbaren Formen der Überlieferung zurückführt, ist methodisch zuerst auf dem Gebiet des Alten Testaments gezeigt worden. Es war die Erforschung der literarischen Gattungen durch HERMANN GUNKEL [3] und seine Schule, die die Analyse der „kleinsten Einheiten" zum Arbeitsgrundsatz erhob; indem aus der Form auf die ursprüngliche Bestimmung und praktische Verwendung des Stückes, auf seinen „Sitz im Leben" geschlossen wurde, gelangte man zu einer im eigentlichen Sinn formgeschichtlichen Behandlung der volkstümlichen Gattungen, die aus den Schriften des Alten Testaments erhoben werden konnten [4].

[1] OVERBECK, Über die Anfänge der patristischen Literatur, Historische Zeitschrift 1882, 417 ff. Hier steht S. 423 der Satz, daß jede wirkliche Literaturgeschichte eine „Formengeschichte" sein werde; denn „ihre Geschichte hat eine Literatur in ihren Formen".

[2] HEINRICI, Das Neue Testament und die urchristliche Überlieferung (Theol. Abhandlungen für Weizsäcker, 1892, 321—352); Die Entstehung des Neuen Testaments, 1899; Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften, 1908. In dieser Schrift ist S. 25 das Wechselverhältnis zwischen Literatur und Gemeindeleben so formuliert: „Sie spiegeln ebenso das Leben und die Frömmigkeit der urchristlichen Gemeinden wieder, wie sie dieselben geformt und befruchtet haben".

[3] GUNKEL, Die israelitische Literatur (in: Kultur der Gegenwart I: VII, 1906); Die Psalmen; Die Grundprobleme der Israelitischen Literaturgeschichte (beides in Reden und Aufsätze, 1913, 29 ff., 92 ff.); Formen der Hymnen, Theol. Rundschau 1917, 265 ff.; Das Märchen im Alten Testament 1917 u. a.

[4] Dabei darf die Anregung nicht unterschätzt werden, die alle diese Forschungen von der allgemeinen wie von der deutschen Literaturwissenschaft erfahren haben, vgl. von den neuesten Beiträgen KARL VIETOR, Probleme der literarischen Gattungsgeschichte, Deutsche Vierteljahrs-

Für die richtige Einordnung der ältesten Bestandteile christlicher Tradition und der Evangelien selbst in eine Entwicklung, die aus dem Unliterarischen zur Volksliteratur fortschreitet, aber die Bezirke der Kunstliteratur nicht erreicht, hatte ADOLF DEISSMANN[1] bereits Entscheidendes getan. Der Vergleich der urchristlichen Dokumente mit den unliterarischen Texten der Papy i lieferte ihm neue Erkenntnisse zunächst für die Interpretation der Paulusbriefe. Die dabei gewonnene Einsicht in die Unterschiede des unliterarischen Schrifttums vom volkstümlich-literarischen ergab aber auch für die Beurteilung der evangelischen Überlieferung neue Maßstäbe. Durch Ablehnung aller aus der hohen Literatur, vollends aller aus der Klassik gewonnenen Bewertungen wurde erst die Bahn freigemacht für eine Bemessung von Sprache und Stil des urchristlichen Schrifttums nach eigenem Gesetz.

Die Bemühungen dieses Buches für das Recht einer formgeschichtlichen Betrachtung der Evangelien wurden in nicht geringem Maße dadurch unterstützt, daß mehrere in rascher Folge erscheinende Arbeiten die Notwendigkeit solcher Forschung erwiesen und sie — zum Teil von anderen Seiten aus — in Angriff nahmen[2]. Dem Umstand, daß die Losung der „Formgeschichte" alsbald mehrstimmig vertreten wurde, und der Unterstützung durch eine lebhaft einsetzende, zumeist verständnisvolle Kritik[3]

---

schrift f. Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte IX, 1931, 425 ff.; ROBERT PETSCH, Die Lehre von den „Einfachen Formen" ebda. X, 1932, 335 ff.; ANDRÉ JOLLES, Einfache Formen 1930.

[1] DEISSMANN, Prolegomena zu den biblischen Briefen und „Episteln" (in: „Bibelstudien", 1895, 187—252), Licht vom Osten (1908) [4]1923, 116 ff.

[2] Bald nach der ersten Auflage dieses Buches erschien, noch im Jahre 1919: KARL LUDWIG SCHMIDT, Der Rahmen der Geschichte Jesu. 1921: BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition (2. Aufl. 1931); ALBERTZ, Die synoptischen Streitgespräche. 1922: BERTRAM, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult; ALBERTZ, Zur Formengeschichte der Auferstehungsberichte, Ztschr. f. neutest. Wiss. 1922, 259 ff. 1923: K. L. SCHMIDT, Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte (Eucharisterion für Gunkel II). 1925: LYDER BRUN, Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung; BULTMANN, Die Erforschung der synoptischen Evangelien (2. Aufl. 1930). 1926: meine Geschichte der urchristlichen Literatur (Sammlung Göschen).

[3] Ich habe in der Theol. Rundschau 1929, 185—216 die kritische Debatte über die Formgeschichte eingehend besprochen. Ich unterlasse darum hier eine Aufzählung aller Bücher und Aufsätze, die an dieser Diskussion beteiligt waren, wie ich auch um der Lesbarkeit des Buches willen die Aus-

ist es zu danken, daß die Diskussion über die hier vorgeschlagene und namentlich von RUDOLF BULTMANN auf die gesamte synoptische Überlieferung angewendete Fragestellung nicht zur Ruhe kam, sondern uns immer wieder zur Nachprüfung der Methode wie der einzelnen Resultate nötigte.

Völlig verkannt wird die Methode der Formgeschichte nur, wenn sie auf eine ästhetische Liebhaberei zurückgeführt wird. Man verfällt dabei wieder einer Art, die Dinge zu sehen, die allein in der „großen" Literatur ihr Recht hat, dort, wo individuelle Fähigkeit und Neigung den Stil gestaltet, wo also das Ergebnis als individuelle schöpferische Leistung eine ästhetische Beurteilung fordert. Bei der Kleinliteratur, die uns beschäftigt, handelt es sich nicht um einen solchen individuellen Ursprung. Der Stil, den es hier zu beobachten gilt, ist „eine soziologische Tatsache" [1].

Der Begriff „Stil" ist dabei selbstverständlich nicht nur in jenem engen Sinn gefaßt, der sich auf Wortwahl und Satzkonstruktion bezieht. Vielmehr ist unter Stil die gesamte Vortragsart zu verstehen, die — mindestens bei dieser volkstümlichen Kleinliteratur — konstitutiv für die Gattung ist. Denn die Unbekannten, die diesen Stil hervorbringen, schaffen nach überindividuellen Gesetzen. Darum kennzeichnet der Stil die Gattung. Ob die Verfasser Interesse oder Anhängerschaft wecken wollen, ist unter Umständen auch an Wortwahl und Satzbau, ebenso aber auch an Breite oder Spärlichkeit der Schilderung, an der Art der Charakteristik, an Einleitung und Ausleitung zu erkennen.

Die Gattung aber erlaubt wiederum einen Schluß auf den sogenannten „Sitz im Leben", d. h. auf die geschichtlich-soziale Lage, in der gerade derartige literarische Formen ausgebildet werden [2]. Erbauliche Erzählungen werden von erbauender Rede

einandersetzung mit den einzelnen Autoren nur an besonders bezeichnenden Punkten vorgenommen habe. Ich verweise im übrigen noch auf den Artikel „Formgeschichte" in Die Religion in Geschichte und Gegenwart [2] von KARL LUDWIG SCHMIDT. Als neueste Beiträge zur Sache seien genannt: KUNDSIN, Das Urchristentum im Licht der Evangelienforschung, 1929; JÜLICHER und FASCHER, Einleitung in das Neue Testament [7], 1931; TAYLOR, The Formation of the Gospel Tradition, 1933.

[1] K. L. SCHMIDT, RGG [2] II 639.

[2] GUNKEL, Theol. Rundschau 1917, 269 sagt zur Begründung dieses Ausdrucks: „Die Literatur urwüchsiger Zeiten hat ja nicht, so wie die unsrige,

benötigt, interessante und spannungsreiche Erzählungen brauchen unter Umständen gar keinen Zusammenhang, leben und wirken durch sich selbst.

Die Untersuchung ist also nicht auf schriftstellerische Individualitäten, auch nicht auf literarische Gepflogenheiten gerichtet. Als formbildende Faktoren kommen vielmehr Gesetze in Frage, wie sie die Volksüberlieferung regieren. Letzter Ursprung der Form aber ist das urchristliche Leben. Wer die Entstehung volkstümlich-literarischer Gattungen in einem Kreis unliterarischer Menschen verstehen will, wird ihres Lebens und — da es sich um religiöse Texte handelt — ihres Kultes Brauch zu untersuchen haben. Er wird zu fragen haben, welche Gattungen in diesem soziologischen Zusammenhang möglich oder wahrscheinlich sind. Umgekehrt wird er, wenn ihm aus der Menge der Texte gewisse Gattungen deutlich werden, sie an jenen Untersuchungen messen und feststellen, ob sie Beziehungen zu bestimmten Lebens- und Kultusverhältnissen verraten. Beides — jene Untersuchung und diese Feststellung — ist unsere Aufgabe.

II. DIE PREDIGT.

Die Forschung eines halben Jahrhunderts hat die Entstehungsgeschichte der Evangelien von einem bestimmten Gesichtspunkt aus untersucht und hat vermöge ihrer analytischen Methode ein weithin anerkanntes und in den Grundzügen relativ gesichertes Ergebnis in Gestalt der sogenannten Zweiquellentheorie erarbeitet: Matthäus und Lukas sind beide von Markus abhängig und außerdem noch von einer aus dem Mt- und Lk-Text zu rekonstruierenden Quelle, der nur postulierten Sammlung Q. Wir vermögen nun zu sagen, wie unsere Evangelien aus ihren Quellen entstanden sind, aber noch nicht, wie diese ganze Literatur entstanden ist; wir überschauen, wie es zur Ordnung, Mehrung, Variierung der Stoffe, aber nicht, wie es zu ihrer Tradierung und Sammlung gekommen ist, wir erkennen die Vorgänge im späteren Stadium eines Prozesses, ohne doch seine Motive zu begreifen.

fast allein auf dem Papier gestanden, sondern sie ist bei gewissen besonderen Gelegenheiten des wirklichen Lebens zu Worte gekommen."

Es handelt sich nicht um einen rein literarischen Prozeß, denn nicht schriftstellerische Neigung und Betätigung war es, die seinen Ablauf eingeleitet hat. Eine Gemeinde unliterarischer Menschen, die heut oder morgen das Weltende erwartet, hat zur Produktion von Büchern weder Fähigkeit noch Neigung, und so werden wir den Christengemeinden der ersten zwei oder drei Jahrzehnte eine eigentlich schriftstellerische Tätigkeit nicht zutrauen dürfen. Die Stoffe, die uns in den Evangelien überliefert sind, haben in diesen Jahrzehnten ein unliterarisches Dasein geführt oder — sie haben überhaupt noch kein Dasein gehabt. Die Alternative zeigt den Ernst des Problems.

Der verhältnismäßig große Zeitraum, der zwischen der Lebenszeit Jesu um 30 und der Niederschrift des ältesten unserer Evangelien um 70 liegt, bildet ein literaturgeschichtliches Problem. Es handelt sich nicht nur um die Frage, welche Überlieferungen damals entstehen konnten, sondern um die viel einschneidendere, ob sich überhaupt in jener Zeit und unter diesen Menschen eine Tradition bilden konnte. Zur Beantwortung genügt die analytische Methode nicht, die von den Texten aus rückwärts dringend Quellen und Einzelüberlieferungen festzustellen sich bemüht. Es bedarf vielmehr der konstruktiven Methode, die versucht, Lebensbedingungen und Lebensfunktionen der ersten christlichen Gemeinden zu erschließen. Wenn man auf diese Arbeit verzichtet, so stehen die von der Analyse erhobenen Quellen und kleinen Einheiten im leeren Raum, ohne daß ihre soziologische Beziehung, ihr „Sitz im Leben" deutlich wird. Natürlich muß jeder der beiden Methoden die Selbständigkeit ihres Gedankenganges gewahrt bleiben: Konstruktion und Analyse sollen einander nicht bedingen, sondern sollen einander begegnen.

Wir dürfen annehmen, daß im Schülerkreise Jesu seine Worte und die Erzählungen von seinem Leben und Tod lebendig waren. Wenn über ein Menschenalter später geschriebene Evangelien mit diesen Überlieferungs-Elementen zusammenhängen sollen, so müssen wir fragen, auf welche Weise diese Erinnerungen in den ältesten Gemeinden verbreitet wurden, wie sie dabei zu einer gewissen Festigkeit, wenn nicht des Wortlauts, so doch der äußeren und inneren Struktur gelangten, und vor allem, von welchen Interessen dieser Prozeß der Verbreitung und Fixierung geleitet wurde. Es geht auch nicht an, diese Vorgänge einfach

mit dem Stichwort „mündliche Tradition“ zu bezeichnen und sich bei dieser Etikettierung zu beruhigen. Denn es ist schon nicht ohne weiteres einzusehen, aus welchem Anlaß diese zukunftsgläubigen Menschen ihre Erinnerungen an die jüngste Vergangenheit mit besonderem Eifer weiter verbreiten konnten; das Kommende, dessen sie gewiß waren und das sie in nächster Zukunft erwarteten, war doch viel herrlicher als alles Vergangene! Und vollends ist nicht von vornherein einzusehen, inwiefern solche Verbreitung zur Fixierung geführt haben sollte; viel eher wäre anzunehmen, daß gelegentlich Erzähltes entweder in dem Wehen „pneumatischer“ Begeisterung und apokalyptischer Erregung hätte verflattern müssen, oder daß es durch „Zersagen“ — analog dem „zersungen werden“ von Volksliedern — seines wesentlichen Gehalts beraubt worden wäre. Fixierung ist immer nur dort anzunehmen, wo entweder in geordnetem Lehr- und Lernbetrieb oder aber unter der Kontrolle immanenter Gesetze überliefert wird. Fixierung muß aber in unserem Prozeß vorausgesetzt werden, wenn wir wirklich die Evangelien oder ihre Quellen aus der Gemeindetradition entstanden denken. Nach beidem wäre also zu fragen: nach dem Anlaß, der zur Verbreitung von Erinnerungen führte, obwohl Sinnen und Sehnen der Menschen auf die Zukunft gerichtet war; und nach dem Gesetz, das über dieser Verbreitung waltete und das Erzählte formen und konservieren half. Wenn es dieses Gesetz nicht gibt, dann bedeutet die Niederschrift von Evangelienbüchern nicht einen organischen Fortgang des Prozesses durch Sammlung, Rahmung und Verbindung, sondern den Anfang eines neuen, rein literarischen Werdens. Wenn es jenen Anlaß nicht gibt, dann ist überhaupt nicht zu begreifen, wie literaturscheue Menschen eine Tradition schaffen konnten, die Vorstufe der kommenden literarischen Produktion war.

Allein es ist beides, Anlaß und Gesetz, den Quellen zu entnehmen. Eines wie das andere deutet der Autor des Lukas-Evangeliums an, wenn er in seinem Prolog von denen spricht, die — von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes — diejenige Überlieferung schufen, aus der die Verfasser der Evangelienbücher schöpften[1]. Man kann diesen Hinweis nicht etwa

[1] Vgl. außer dem Kommentar von Klostermann in Lietzmanns Handbuch z. N. T. noch die ausführliche Erklärung des Lukas-Prologs von

durch die Bemerkung entkräften, daß Lukas bekanntlich einem Schema griechischer Geschichtsschreibung folge. Er folgt ihm in der Tat, und darum darf man seine Versicherung, daß er „allem von Anfang an genau nachgegangen" sei und es „der Reihe nach aufzeichnen" wolle, nicht als Bekenntnis einer ganz besonderen individuellen Leistung deuten, sondern muß sie nur als das Zeugnis der dem Historiker obliegenden Bemühung nehmen, wie es bei „literarischen" Geschichtswerken üblich ist. Auch der Hinweis auf die „vielen" Vorgänger entspricht der Konvention, beweist also nicht, daß es eine Fülle, sondern nur, daß es eine Mehrzahl solcher Texte gab. Aber gerade, wenn man diesen schematischen Charakter des Lukas-Prologes bedenkt, wird man den Abweichungen vom Schema um so größere Bedeutung beimessen. Es ist wohl üblich, in einer solchen Vorrede die Augenzeugenschaft zu erwähnen, sie den Vorgängern abzusprechen und für den schreibenden Autor in Anspruch zu nehmen; es ist aber gar nicht üblich, mit der Augenzeugenschaft Ungenannter die fremden Werke wie das eigene auf indirekte Weise zu stützen, wie es hier geschieht:

> Zahlreiche Versuche sind schon unternommen worden, die unter uns geschehenen Dinge darzustellen, wie sie uns überliefert sind von denen, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren. Nun habe auch ich mich entschlossen, der ich allem von Anfang an genau nachgegangen bin, es der Reihe nach für dich aufzuschreiben, hochgebietender Theophilus, damit du die Zuverlässigkeit alles dessen bestätigt fändest, wovon dir Kunde geworden ist.

„Augenzeugen und Diener des Wortes" — es ist offenbar nicht die Absicht des Verfassers, zwei völlig getrennte Gruppen zu nennen, denn er vereinigt sie durch den nur einmal gesetzten Artikel; es kann aber auch nicht seine Meinung sein, daß beide Gruppen identisch waren, denn es hat natürlich in steigendem Maße Prediger gegeben, die keine Augenzeugenschaft für sich in Anspruch nehmen konnten. Aber für den Anfang scheint es ihm festzustehen, daß die, die es erlebt hatten, es auch verkündigten, als „Diener des Wortes". Sie waren die Missionare, Prediger und Lehrer, die die Botschaft von Jesus Christus hinaustrugen, um die Welt zu gewinnen.

Cadbury in Jackson and Lake, The Beginnings of Christianity I Vol. II 489—510.

Weil die Augenzeugen zugleich Prediger waren, mußte was sie erlebt unter die Leute kommen — hier haben wir den Anlaß der Verbreitung vor uns. Und diese Verbreitung blieb nicht der persönlichen Willkür oder dem Zufall der Stunde überlassen, sondern sie geschah regelmäßig, im Dienst bestimmter Interessen und zur Erreichung bestimmter Ziele — hier beginnen wir das Gesetz zu ahnen, nach dem sich die Formung der Tradition vollzogen hat. Unsere synoptischen Evangelien selbst ergänzen und bestätigen diese Beobachtungen: zahlreiche Fälle von Parallel-Überlieferung weisen darauf hin, daß das Erzählte nicht lediglich dem Zufall überlassen blieb, daß es weder verflatterte noch „zersagt" wurde, sondern an verschiedenen Orten unter ähnlichen Bedingungen seine Verfestigung erhielt. Und gewisse Erzählungen und Spruchgruppen lassen noch heute das Interesse erkennen, dem ihre Formung und Sammlung dienen sollte, und zeigen damit deutlich, was überhaupt zur Weitergabe der Tradition führte: die Mission bot den Anlaß, die Predigt das Mittel zur Verbreitung dessen, was die Schüler Jesu als Erinnerung bewahrten.

Dieses erste Ergebnis bedarf der genaueren Abgrenzung. Die Überlieferung erwächst aus dem, was „Augenzeugen und Diener des Wortes" sagen. Wenn dies Sagen nur ein gegenseitiges Erinnern an gemeinsam Erlebtes gewesen wäre, würde keine Ordnung der Weitergabe, keine Formung des Stoffes, kurz: keine Tradition entstanden sein. Was die Christen, die etwas von Jesus wußten, dazu brachte, ihr Wissen zu formen und planmäßig zu vererben, war nicht die Sorge um die Nachwelt, denn die war diesen in Enderwartung lebenden Menschen fremd. Vielmehr trieb sie die werbende Tätigkeit, zu der sie sich verpflichtet fühlten, also die Mission, zu solcher Gestaltung und Weitergabe. Es handelt sich also gar nicht um in sich ruhende, noch gestaltlose Erinnerungsschätze, die man weitergegeben hätte [1],

---

[1] LUDWIG KÖHLER, Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testaments, scheint mir darum zu irren, wenn er als gegeben, einen Komplex von Erinnerungsstücken annimmt, die dem biographischen Interesse ihre Aufbewahrung zu danken haben. Die Formung der Überlieferung, so folgert er, habe sich dann gar nicht nach den Gesetzen einer literarischen Gattung vollzogen, sondern sei gebunden gewesen „durch den Widerstand, welchen die Erinnerungsstücke den Formen entgegensetzen" (S. 34). Diese ungeformten Erinnerungsstücke dürfte es gar nicht gegeben haben.

sondern von allem Anfang an um Erinnerungen voll bewegender Kraft, die Buße wecken wollen und Gläubige werben. Also drängen sie von selbst in die Form, denn erst geformte Erinnerung kann wecken und werben.

Ob es sich bei dieser Werbung um Juden- oder Heidenmission handelt, soll zunächst nicht gefragt werden. Denn diese Fragestellung versagt vor dem Missionsvorgang, der wahrscheinlich der wichtigste und häufigste war; ich meine die Gewinnung der Proselyten und der „Gottfürchtenden", also von ganz oder teilweise aus dem Heidentum zum Judentum übergegangenen Menschen. Eine Darbietung und Verwendung dessen, was man von Jesus wußte, war bei der Missionierung von Juden, Heiden und Halbjuden nötig. Dergleichen war aber auch nötig, wenn es galt, Gemeinden zu bilden und Gemeinden zu betreuen. Auch den bereits gewonnenen Christen wurde im Kultus, d. h. in der Gemeindeversammlung, gepredigt. Die Briefe des Paulus sind ja dazu bestimmt, im Plenum der Gemeinde vorgelesen und auf solche Weise allen Gemeindegliedern zugänglich gemacht zu werden. Auch diese Predigt mußte gelegentlich von der Tradition, Gebrauch machen. Gerade den nicht von Paulus gegründeten, der Urgemeinde wie dem Judentum enger verbundenen Gemeinden ist wahrscheinlich ein Anschluß ihres Zeugnisses an die Tradition noch geläufiger gewesen als den Christen im Missionsgebiet des Paulus. So ist die Tradition sowohl für die Missions- wie für die Kultuspredigt vorauszusetzen. Und endlich gilt dasselbe für die werdenden Christen; sie bedürfen des Unterrichts, der sie mit ihrem neuen Glauben und mit dem von ihm geforderten neuen Leben vertraut macht. Es ist offenbar, daß auch diese unterrichtliche Verkündigung zeigen mußte, wie Glauben und Leben durch Jesu Wort und Werk bestimmt sei. Wenn ich also die Predigt als den Ursitz aller Tradition von Jesus bezeichne, so denke ich an alles das, was hinter dem Ausdruck Lk 1 4 stehen kann: „wovon dir Kunde geworden ist." Das kann sich beziehen auf die Verkündigung an Nichtchristen, aber auch auf die Predigt vor Christen oder die Belehrung werdender Christen. Wenn ich also in diesem Zusammenhang von Predigt rede, so sind alle Möglichkeiten christlicher Verkündigung eingeschlossen: Missionspredigt, kultische und katechetische Predigt. Zu allen Arten bietet ja die Mission des Christentums in der Welt die ursprüngliche Veranlassung.

Es ist wieder der Lukas-Prolog, der die Bedeutung der Tradition für die Predigt abgrenzt: der Verfasser will dem Adressaten der Widmung, dem Theophilus, sicheren Bescheid geben über die Dinge, die er in Predigt und Missionsbelehrung vernommen hat. Nicht Inhalt der Predigt ist das im Lukas-Evangelium Erzählte, sondern Bürgschaft für diesen Inhalt. In der Tat wird durch alle Beobachtungen und Rückschlüsse, die wir anstellen können, bestätigt, daß die urchristlichen Missionare nicht das Leben Jesu erzählten, sondern das in Jesus Christus erschienene Heil verkündeten. Was sie erzählten, war dieser Verkündigung untergeordnet, mußte sie bestätigen und begründen. Wieder muß man sich dabei hüten, das Wesen der Predigt und die Verbindung zwischen Predigt und Tradition allzu schematisch zu denken [1]. Es handelt sich nicht darum, einen bestimmten Predigttypus zu rekonstruieren, innerhalb dessen die gesamte Überlieferung Platz fände. Die Abhängigkeit der Traditionsbildung von der Verkündigung ist etwa so vorzustellen, daß der Überlieferungsstoff die Heilspredigt vergegenständlicht, erläutert, ergänzt und dementsprechend bald in die Predigt eingeschoben, bald im Anschluß an sie vorgetragen wird. Die ältesten Überlieferungsstücke müssen in ihrer Formung diesem Zusammenhang mit der Predigt entsprochen haben.

Es fragt sich, ob wir von der Art der Predigt so viel zu erkennen vermögen, daß wir sie als formgebendes Prinzip begreifen können. Wirklich gehaltene urchristliche Predigten sind uns mindestens aus den ersten Jahrzehnten nicht überliefert. Es lohnt nicht, in die Debatte darüber einzutreten, ob etwas und wieviel von den Reden der Apostelgeschichte wirklich in der jeweiligen Lage gesprochen ist oder gar gesprochen sein könnte. Denn diese Fragestellung ist nur geleitet von dem ängstlichen Interesse an der Geschichtlichkeit bestimmter Texte, als ob es etwas zu retten gäbe, wo gar kein Gut zu verlieren ist! Völlig ignoriert wird bei solchem Bemühen die Erkenntnis, daß der Historiker von damals — auch der jüdische, wie Josephus beweist — seine Darstellung gern durch eingefügte Reden unterbricht, Reden, die von ihm in einem bestimmten, jeweils aus der

[1] Das Folgende stellt eine Auseinandersetzung dar mit Erich Fascher, Die formgeschichtliche Methode 1924, S. 55: „Daß sich dieser (der Bericht der Evangelien) für eine Mitteilung in der Predigt geeignet habe, muß man bezweifeln."

Darstellung zu erhebenden Interesse komponiert werden [1]. Selbst wenn er also Quellen benutzte, die von einer Rede, oder wenigstens von ihrem Thema berichteten — eine für die Acta apostolorum keineswegs erwiesene Annahme —, so ist doch die Formulierung der Rede, die wir heute lesen, sein Werk; wie sehr, das zeigt ein Vergleich zwischen den Reden in des Josephus Archäologie und den entsprechenden Darstellungen des Alten Testaments.

Aber gerade diese Erkenntnis hilft uns weiter. Wenn der Autor der Apostelgeschichte bei der Abfassung der Reden nicht gebunden war, sondern aus Eigenem zu gestalten das Recht hatte, so erhebt sich die Frage, warum er dieses Recht nicht mit mehr Bedacht auf Abwechslung übte. Jeder Leser der Apostelgeschichte weiß, wie sehr sich die Reden des Petrus und Paulus gleichen, wenigstens wenn beide vor Juden stehen. Dabei vermag der Verfasser einen anderen Stil wohl zu handhaben; die Reden vor Felix und dem König Agrippa bezeugen es. Er scheint also bei der Komposition der predigtartigen Reden nicht den Wechsel zu erstreben, sondern die Wiederholung. Das zeigt sich schon bei den Predigten an die Heiden 14 15–17 17 24–31 : beide Texte predigen den Schöpfergott, beide schildern seine Offenbarung in der Natur und unter den Menschen, beide verkünden seinen Willen, das Zeitalter heidnischen Irrtums nun abzuschließen. Noch in viel höherem Maße aber zeigen die andern Predigten der Apostelgeschichte solche Wiederholung. In den Reden des Petrus vor dem Volk (Act 2. 3) und bei Cornelius sowie in der Predigt des Paulu szu Antiochia findet sich zwar eine jeweils wechselnde Einleitung, die an die Situation anknüpft, im übrigen aber ein gleichmäßiger wohlgegliederter Aufriß, dessen Teile immer wiederkehren und nur gelegentlich die Reihenfolge wechseln. Wir haben also das Recht, von einem Schema zu reden, an das der Verfasser sich bewußt bindet und das aus folgenden Gliedern besteht: Kerygma, Schriftbeweis, Bußmahnung [2]. Das K e r y g m a — die Verkündung von Jesus Christus — wird in ein paar kurzen Sätzen zusammengefaßt, Wichtiges wird aus dem Alten Testament belegt, zur Buße und Bekehrung wird

[1] Vgl. CADBURY, The Making of Luke-Acts 1927, S. 184 ff.

[2] Das Kerygma steht Act 2 22 ff. 3 13 ff. 10 37 ff. 13 23 ff. (auch 5 30 ff. ist verwandt), der Schriftbeweis 2 25 ff. 3 22 ff. 10 43 a 13 32 ff., die Bußmahnung 2 38 f. 3 17 ff. 10 42. 43 b 13 38 ff.

aufgefordert. Nicht die Eigenart der beiden Apostel ist es, die sich in diesen Wiederholungen kundgibt, und nicht die schriftstellerische Kunst des Autors ist es, die sich hier zeigen kann; im Gegenteil, eine gewisse Eintönigkeit ist unverkennbar. Aber diese Eintönigkeit ist offenbar gewollt; denn der Autor ist keineswegs so ungewandt, daß Mangel an Erfindung ihn auf Abwechslung verzichten ließe. Der Autor will nicht die Verschiedenheit, sondern die Einheit der christlichen Predigt zeigen, und man könnte sein Bemühen mit den Worten des Paulus illustrieren, die er unter die Wiedergabe des ihm überlieferten Kerygmas schreibt (I Kor 15 11): „so predigen wir und durch solche Predigt seid ihr Christen geworden."

Diese Reden, zumal das Kerygma, das uns hier besonders angeht, stellen also einen Typus dar. Und zwar einen altertümlichen Typus! Das beweist die oft beobachtete Formulierung der Aussagen über Christus. Gerade weil die lukanischen Schriften den Titel „der Herr" auch in der Erzählung brauchen, gerade darum fällt es auf, daß in dem Kerygma 3 13. 26 wie in dem Gebet 4 27. 30 von Gottes „Knecht Jesus" die Rede ist, und daß der christologische Aufriß dem unbefangenen Leser „adoptianisch" erscheint, als ob der Mensch Jesus erst durch die Erhöhung zum Messias geworden wäre. Kultprädikate und dogmatische Reflexionen, wie sie die christlichen Gemeinden sehr bald entwickelten, haben auf diese Darstellung Jesu noch keinen merklichen Einfluß ausgeübt. Wohl ist auch „Knecht (Gottes)" ein Würdeprädikat, weil man dabei an den Gottesknecht des zweiten Jesaias denkt [1], aber es ist in der Kirche bald zurückgedrängt worden, weil es anstößig war. Die archaische Redeweise verbürgt hier wie bei den Gebeten der Apostellehre das Alter der Tradition.

Neben diese indirekten Mitteilungen der Apostelgeschichte über ein urchristliches Kerygma tritt ein weiterer bedeutsamer Zeuge, bedeutsam vor allem darum, weil sein Zeugnis bis in die

---

[1] von Harnack, Die Bezeichnung Jesu als „Knecht Gottes" und ihre Geschichte in der alten Kirche, Sitzungsberichte der Berl. Akademie, 1926, S. 212 ff. sieht in der Formel ausschließlich eine Gebetsformel, eventuell eine Heilungs- und Exorzismusformel. Dabei scheint mir die kerygmatische Bedeutung von Act. 3 13 unterschätzt zu sein. Aber auch nach Harnack handelt es sich „um etwas Formelhaftes, aber mit beschränktem Spielraum" (S. 219).

älteste Zeit hinaufweist: Paulus oder vielmehr die Überlieferung, die er I Kor 15 mitteilt. Ihr Wert leuchtet jedem ein, der den Unterschied dieses Textes von den Evangelien bedenkt; von Harmonisierungsversuchen ist hier noch nichts zu spüren. Und was die Form dieses Textes betrifft [1], so meine ich allerdings, daß Paulus in den Versen 3–5 eine Formel mitteilt und daß er sie wörtlich mitteilt. Für das erste ist beweisend, daß er so weit ausholt; ihm kommt es im Zusammenhang nur auf die Auferstehung an, und er setzt schon beim „gestorben und begraben" ein. Wörtlichkeit der Wiedergabe aber wird man in solchem Zitat voraussetzen dürfen, wenn kein Gegengrund dawider spricht [2]. Dann haben wir also anzunehmen, daß Paulus selbst eine Formel gelernt hat, in der unter anderem auch die Worte standen

er ist gestorben für unsere Sünden nach der Schrift
er ist begraben
er ist auferweckt am dritten Tage nach der Schrift
er ist erschienen dem Kephas, dann den Zwölfen.

---

[1] Bei der Interpretation der einführenden Worte muß man zwischen dem feierlichen und (in den drei parallelen Relativsätzen) rhetorisch gefärbten Prooemium und den überleitenden Bemerkungen scheiden. Dies ist der Sinn des Prooemiums: er will ihnen das Evangelium (noch einmal) kundtun, „das ihr empfangen habt, in dem ihr ‚steht', durch das ihr gerettet werdet". Hinter dem Worte „Evangelium" kann man bei Paulus nicht eine Formel, sondern nur die Heilspredigt selbst vermuten. Auf die Formel wird erst in den Bemerkungen angespielt, die diesem Prooemium folgen, und ich zweifle nicht, daß es mit dem Worte *λόγος* geschieht, das man an dieser Stelle häufig so inhaltslos interpretiert. Paulus sagt: „wenn ihr noch wißt, mit welchem *λόγος* ich es euch predigte (aber das wißt ihr ja sicher, sonst wäret ihr ja ohne Sinn und Ernst Christen geworden)". Und nun zitiert er den Logos: „denn ich überlieferte euch (nicht: predigte!) unter den Hauptstücken, was ich selber als Überlieferung empfing."

[2] Johannes Weiss sagt in seinem Kommentar, daß man die Lehre „für unsere Sünden" der Urgemeinde vielleicht nicht zutrauen dürfe, und daß man mit haggadistischer Ergänzung des Kerygmas durch Paulus immerhin rechnen müsse. Aber Heitmüller, Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft 1912, S. 320 ff. und Bousset, Kyrios Christos haben gerade gezeigt, daß bei dem, was Paulus „empfing", nicht die „Urgemeinde" der Gebende war, sondern der Kreis hellenistischer Gemeinden, dem Paulus sich anschloß, als er Christ wurde, und der ihm die christliche Tradition wie den christlichen Missionsberuf vermittelte. Diesen Gemeinden aber darf man jene Deutung des Todes Jesu gewiß zuschreiben, denn Paulus war nicht der erste, der auf diesem Gebiet gedeutet hat.

Wie die Formel endete und wie sie anfing, vor allem ob sie etwas vom Leben Jesu zu sagen wußte und was, können wir nicht erschließen. Für unser Problem ist überhaupt die Tatsache dieses Zeugnisses weit wichtiger als sein Inhalt. Denn dieser Text beantwortet uns gerade die Fragen, die uns die Reden der Acta apostolorum ungelöst ließen, nach Zeit und Ort, nach Form und Sprache der kerygmatischen Formulierung. Bei den Acta-Texten konnten wir nur auf relativ hohes Alter schließen; hier erfahren wir mehr, wenn wir hören, daß Paulus diese Formel selber schon empfing — doch wohl als er Christ, spätestens als er Missionar wurde, also in den dreißiger Jahren des ersten Jahrhunderts, in Damaskus oder im syrischen Antiochia. Diese hellenistischen Gemeinden haben ihren Neubekehrten oder den von ihnen ausgehenden Missionaren bereits eine kurze summarische Zusammenfassung der christlichen Predigt übergeben, eine Formel, die den jungen Christen an seinen Glauben erinnerte und dem Lehrer dieses Glaubens Richtlinien für seine Rede gab. Und weiter: jene Reden der Apostelgeschichte ließen nur einen bestimmten Predigttyp erschließen, und in diesem Typus war wieder das Kerygma seinem Inhalt nach zu erkennen; bis zum Wortlaut vermochten wir nicht vorzudringen, und auch die Frage, ob hier griechische oder aramäische Traditionen verwertet seien, mußte offen bleiben. Bei Paulus finden wir ein Stück der kerygmatischen Formel zitiert, und zwar in der Originalsprache. Denn der Text entstammt hellenistischen Gemeinden, deren Kern ehemalige Diaspora-Juden bildeten, und die Formulierung galt der Mission in griechischer Sprache: daß solche Menschen bei solchem Anlaß eine aramäische Formel in Übersetzung übernommen hätten, will mir nicht recht glaublich erscheinen. Heilig war nicht der Text, sondern die Geschichte, von der er zeugte; der Inhalt dieser von Augenzeugen und Predigern erst aramäisch, dann griechisch weitergesagten Geschichte ward von griechisch redenden Gemeinden für Missionszwecke in fixierten Worten zusammengefaßt, die sie selber schufen — also in ihrer, der griechischen Christen, Sprache.

Sie schufen die Formeln; denn es kann sich nicht um ein und dasselbe überall durch Tradition und Rezeption weitergegebene Kerygma handeln. Daß es mehrere Formeln waren, ist von vornherein wahrscheinlich, weil, wie wir immer deutlicher erkennen, Gründung und Entwicklung der Gemeinden gar nicht

von einheitlichem Willen nach einheitlichem Plan durchgeführt wurde. Die Urgemeinde zu Jerusalem ist gar nicht die rechtmäßige Mutter aller heidenchristlichen Gemeinden, sondern diese sind zum Teil Gelegenheitsgründungen, wie sie sich aus dem fluktuierenden Leben des römischen Reiches ergaben; zum andern Teil sind sie zwar von einem Willen nach einem Plan geschaffen, aber es war der Wille und Plan des Paulus, also eines Außenseiters, der mit der Urgemeinde — er sagt es selbst Gal 1 — gerade in den ersten Jahren seiner Mission wenig Fühlung gehabt hat. Das zweisprachige Antiochia am Orontes war offenbar für die Mission ein viel bedeutsamerer Ausgangspunkt als das — in gewissem Grade — einsprachige Jerusalem. Und weiter: wenn der Vorgang der Tradition so einheitlich gewesen wäre, daß die christliche Predigt überall die gleiche Formulierung des Kerygmas verwendet hätte, so würden wir literarische Spuren dieser Einheitlichkeit entdecken. Statt dessen aber stoßen wir auf bedeutsame und bezeichnende Unterschiede. Die Erscheinung Jesu vor Kephas nennt das Kerygma I Kor 15 als erste und für den Osterglauben grundlegende; gerade sie ist bei den Synoptikern bekanntlich nicht erzählt. Die Erwähnung des Begräbnisses Jesu, I Kor 15 schon ins Kerygma und damit sozusagen unter die Heilstatsachen aufgenommen, fehlt in den Reden der Apostelgeschichte mit Ausnahme von Act 13. Solche Unstimmigkeiten bezeugen eine weitgehende Verschiedenheit der Überlieferung, und zwar nicht nur der Geschichten, sondern auch der kurzen Summierungen. Nicht einen, sondern mehrere kerygmatische Typen werden wir nach alledem vorauszusetzen haben. Diese kerygmatischen Typen aber geben, eingefügt in die Predigt vom Heil, dem Prediger Anlaß, die Gedanken seiner Hörer auf die Geschichte Jesu zu lenken. Wir haben also hier den Ansatzpunkt für die Mitteilung von Tradition innerhalb der Missions- und Kultuspredigt vor Augen. Die Wiederholung kerygmatischer Verkündigung in der Apostelgeschichte, die Versicherung des Paulus, daß er ein solches Kerygma selbst empfangen habe, zeigen, daß es sich bei der Überlieferung des Kerygmas um eine weitverbreitete Übung christlicher Missionare und Prediger handelt. Den Nichtchristen werden in dieser Form die alle Bekehrungspredigt begründenden Ereignisse nahe gebracht; die Christen werden auf solche Art immer wieder an das ihr Heil verbürgende Stück Geschichte erinnert. Wir haben ein Recht,

eine solche Übung sowohl auf aramäischem wie auf griechischem Sprachgebiet anzunehmen. Denn eine solche Art der Traditionsfortpflanzung entspricht offenbar dem Brauch im palästinensischen wie im hellenistischen Judentum. Paulus selbst scheint darauf hinzudeuten, wenn er I Kor 15 1. 3 wie I Kor 11 23 offenbar als Termini die Worte „empfangen“ und „überliefern“ braucht, die Äquivalente für die offiziellen jüdischen Bezeichnungen des Übernehmens und Weitergebens von Tradition [1]. Man weiß, welche Bedeutung der Überlieferungsvorgang für das Judentum hat, dessen theologische Schulung und dessen gesetzliche Praxis auf Tradition beruht, auf Übernahme und Weiterbildung. Es ist sicher, daß auch die griechische Synagoge von der Tradition lebte. Hellenistische Judengemeinden aber waren nicht nur Vorbilder der griechischen Christengemeinden, sondern oft auch Keimzellen, da manche ihrer Mitglieder oder ihrer „Gottfürchtenden“ den Kern der neuen christlichen Gemeinden bildeten. Eine Pflege traditioneller Elemente mußte also den ältesten Christengemeinden in Palästina wie in der „Welt“ selbstverständlich sein.

Auf solche Weise vom Dasein des Kerygmas und vom Wert der darin zusammengefaßten Tradition überzeugt, werfen wir einen Blick auf die Daten, die es enthält oder wahrscheinlich enthalten hat. Wer die bisher angeführten Texte vergleichenden Auges überschaut, wird zunächst zwei Beobachtungen machen. Auf der einen Seite finden wir die Leidensgeschichte überall behandelt und zwar mit bemerkenswerter Ausführlichkeit, abweichend in den Einzelheiten, aber übereinstimmend in den Grundzügen: Tod, Auferstehung, Zeugnis für die Auferstehung. Andererseits besteht in der Erwähnung anderer Daten aus dem Leben Jesu, für die der Paulustext allerdings ganz ausscheidet, offenbar gar keine Übereinstimmung. Bald wird der Täufer erwähnt, wie in Act 10 und 13; bald ist von Taten Jesu die Rede wie in Act 2 und 10 [2]. Gerade dieser Befund bietet nun aber eine

[1] *παραλαμβάνειν* entspricht קִבֵּל, *παραδιδόναι* ist gleich מָסַר. Vgl. M. Aboth 1 1, wo die betreffenden Worte in dem klassischen Traditions-Satz des Judentums gebraucht sind: „Moses erhielt die Torah vom Sinai und überlieferte sie Josua, Josua den Ältesten und die Ältesten den Propheten, und die Propheten überlieferten sie den Männern der Großen Synagoge.“

[2] Vgl. meine Aufsätze „Herodes und Pilatus“, Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft 1915, S. 113 ff. und „Die alttestamentl. Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums“ in den Abhandlungen zur semit.

schöne Bestätigung für die Annahme, daß diese kerygmatischen Texte uns Fühlung mit der urchristlichen Predigt vermitteln; denn was wir von ihnen ablesen, das müssen wir für die älteste Verkündigung sowieso voraussetzen: durchgehendes Interesse für die Leidens- und Ostergeschichte in ihrem Zusammenhang, dagegen nur gelegentliche Hervorhebung der anderen Daten aus dem Leben Jesu.

Wenn die Predigt Zeugnis vom Heil war, so konnte unter allen Erzählungsstoffen nur diesem einen, der Leidensgeschichte, tragende Bedeutung in der Verkündigung zukommen. Denn was sie berichtete, war der erste Akt der geglaubten und erhofften Weltvollendung. Hier war das Heil anschaubar nicht nur in Person und Wort des Herrn, sondern in dem Ablauf einer Reihe von Ereignissen. Diese im Zusammenhang vorzuführen besteht also ein Bedürfnis, um so mehr als nur die Darstellung der Folge von Passion und Ostern die Paradoxie des Kreuzes auflöst, nur die Verbindung der Ereignisse dem Bedürfnis nach Deutung Genüge tut, nur die Verknüpfung der einzelnen Vorgänge die Schuldfrage beantworten kann. Es sind die Interessen der Erbauung, primitivster Theologie und einfachster Apologetik, die hier zusammenkommen; sie haben gewiß schon zeitig dazu geführt, die Leidensgeschichte im Zusammenhang zu erzählen. Damit ist nicht gesagt, daß diese Leidensgeschichte den Umfang des Textes gehabt haben müsse, den wir heute bei Markus lesen. Wohl aber muß sie, jenen Interessen entsprechend, gezeigt haben, warum der Messias von seinem eigenen Volke ans Kreuz gebracht wurde, daß sich diese furchtbare und beschämende Begebenheit nach Gottes Willen vollzog, d. h. von der Schrift geweissagt war, daß Gott sich in der Auferstehung ausdrücklich zu Jesus bekannt habe und den Auferstandenen habe den Seinen erscheinen lassen. So müssen wir die frühe Existenz einer geschlossenen Leidensgeschichte voraussetzen, da die Predigt, Missions- wie Gemeindepredigt, einen solchen Text brauchte.

Religionskunde und Sprachwissenschaft für Graf Baudissin, 125 ff., außerdem K. L. Schmidt, Die literarische Eigenart der Leidensgeschichte Jesu, Chr. Welt 1918, 114 ff.; vor allem aber Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult, 1922, der den Nachweis führt, daß die Leidensgeschichte niemals als historischer Bericht existiert hat, sondern daß alle geschichtlichen Erinnerungen, die sie enthält, von Anfang an im Rahmen einer Kulterzählung tradiert worden sind.

Und bereits hier mag gesagt werden, daß ein Blick auf die uns erhaltene Überlieferung diese Annahme rechtfertigt: die verhältnismäßige Festigkeit der Leidensgeschichte bei den Synoptikern und die ganz eigenartige Übereinstimmung zwischen Johannes und den anderen Evangelien in diesem Teil der Erzählung bezeugen, daß dieser Stoff zeitig und einheitlich seine Formung erlangt hatte [1] (siehe Kap. VII).

Die Darstellung der Taten Jesu in der Predigt war nicht von denselben Interessen geleitet. Diese Vorgänge haben für die Darstellung des Heils nicht tragende, nur begleitende Bedeutung. Sie sind nicht kosmische Akte, die das Vorspiel bilden zur kommenden Weltverwandlung; sie sind nur Zeichen des Zukünftigen, weil sie Äußerungen der wunderbaren Kraft und Macht des Messias bilden. Wenn sie in der Predigt erzählt wurden, so brauchten sie nicht vollständig und nicht im Zusammenhang berichtet zu werden, sondern nur gelegentlich, zur Illustration, als Beispiele. Man konnte dabei keine biographische Darstellung des Wirkens Jesu brauchen, die keine Heilspredigt gewesen wäre, man konnte aber auch keine ausführlichen Einzelgeschichten verwenden, die, umfänglich und ausmalend, den Gang der Predigt nur gestört hätten. Man muß also gelegentliche Einschaltungen von Erzählungen aus dem Leben Jesu in den Zusammenhang der Predigt annehmen.

Wenn man nach einer Analogie für eine solche Einschaltung sucht, so mag man an die Zitierung der Geschichte von Kain und Abel im I. Klemensbrief denken. Dieser Brief ist ja auch eine Art Predigt, da er offenbar zur gottesdienstlichen Verlesung in Korinth (und wahrscheinlich auch in Rom) bestimmt war; nur so erklärt sich die Bekrönung des Ganzen mit dem langen kultischen Gebet. Freilich bietet der Abschnitt über Kain und Abel, I Klem 4 1–7, nur ein ungefähres Beispiel, denn der römische

[1] Auch in dem neu gefundenen Berliner Fragment der Paulusakten wird die Predigt des Paulus auf dem Kerygma aufgebaut (CARL SCHMIDT, Sitzungsberichte der Berlin. Akademie, 1931, S. 38). Der Apostel beginnt seine Predigt mit der Erwähnung der Wohltaten Gottes an Israel, und in dieser Predigt folgt dann (nach einem uns nicht bekannten Zwischenstück) eine Darstellung des Wirkens Jesu und seiner Predigt, in der es heißt: *ἀπολείπετε τὸ σκότος, λάβετε τὸ φῶς, οἱ ἐν σκοτίᾳ θανάτου καθήμενοι, φῶς ἀνέτειλεν ὑμῖν*. Darauf folgt die Zusammenfassung der Taten, denn erhalten ist *θαυμάσια . . . δώδεκα ἄνδρας . . . νόσους θεραπεύων . . . τυφλοὺς θεραπεύω[ν] . . . [λεπρ]οὺς καθα[ρίζων]*.

Prediger ist in erheblichem Grade Schriftsteller und verwendet überdies nicht eine junge, noch variable Tradition, sondern das überlieferte heilige Bibelwort. Aber eine relative Analogie liegt vor. Der Verfasser nennt, wohl einer jüdischen Tradition folgend, eine Reihe von Belegen für die Verderblichkeit von Eifersucht und Neid. Von seinen sieben „alten Beispielen" (5 1) tut er sechs mit einem Satz ab und schmückt dabei das Moses-Beispiel mit ein paar Worten des Alten Testaments aus. Aber das erste und älteste Beispiel, eben das von Kain und Abel, belegt er mit der ganzen Geschichte, die er nach der Septuaginta anführt, 6 Verse lang, bis zum Tode Abels. Dann fährt er fort: „Seht ihr, Brüder, Eifersucht und Neid haben zum Brudermord geführt (4 7)!" Und nun folgt in einem kurzen Satz das zweite Beispiel, von Jakob und Esau. In solcher Weise etwa konnten auch die christlichen Prediger einen Bericht von Jesu Taten in ihre Rede verflechten.

Was die Acta-Reden über die Taten Jesu andeuten, das entspricht diesen allgemeinen Beobachtungen. Von den beiden Stellen, die hierher gehören, erwähnt die eine Wohltaten und Heilungen (Act 10 38), die andere Machttaten, Wunder und Zeichen (2 22). Man wird dabei dem Augenschein zum Trotz an Taten Jesu im weitesten Sinn zu denken haben, also auch an Entscheidungen in Streitfällen, Antworten auf Fragen und an andere Sprüche; denn auch sein Reden gilt als Äußerung der „Macht", die ihm innewohnt (Mark 1 22). An jenen beiden Stellen der Apostelgeschichte erscheinen die Taten Jesu als Beweis, daß Gott mit ihm ist. Dieser Gedanke vor allem rückt sie in den Zusammenhang der Heilspredigt; nur dieser Gedanke konnte den Missionar veranlassen, die Andeutungen des Kerygmas weiter auszuführen. Denn was die Apostelgeschichte als Wortlaut einer wirklich gehaltenen Rede bietet, ist — schon die Kürze beweist es — mehr Gerippe als Korpus einer Rede. So haben die christlichen Missionare denn auch nicht das bloße Kerygma in ihren Predigten vorgetragen, sondern das erläuterte, illustrierte, mit Belegen versehene und ausgeführte Kerygma. Das gilt nun ganz besonders von den Taten Jesu; denn „Machttaten, Wunder und Zeichen" — das blieben tote Worte, wenn sie nicht aus Erzählungen Leben empfingen. Die Hörer sollten selber die Kraft spüren, die von Jesus ausging. Darum mußte ihnen durch Erzählung nicht der geschichtliche Zusammenhang, sondern die

einzelne Tat nahe gebracht werden, und diese Erzählung durfte nicht im Stil einer Chronik Einzelheiten referieren, sondern mußte im Stil der Predigt Zeugnis geben von dem, was der Predigt Hauptstück war, dem durch Jesus Christus verwirklichten Heil. Und so bestätigt sich nun auch hier der vorhin schon aus allgemeinen Erwägungen gewonnene Schluß: Erzählungen von Taten Jesu konnten in der Predigt nur als Belege zum Kerygma, als Beispiele verwendet werden. Damit ist schon gesagt, daß es dabei nicht auf Zusammenhänge, nicht auf Reihung und Zyklenbildung ankommen konnte, sondern auf die Einzelgeschichte, und daß auch innerhalb dieser Geschichte die Art der Erzählung nicht Wißbegier befriedigen, Staunen erregen, überhaupt durch sich selbst Eindruck machen wollte, sondern daß sie nur in Verbindung mit der Predigt gedacht war und deren erbauliche Tendenzen unterstützen sollte. Dieser Zweck mußte die Form hervorbringen; er mußte ausscheidend, konzentrierend, Stimmung gebend auf die Art der Erzählung wirken. Wenn der mit Wahrscheinlichkeit zu erschließende Gebrauch der Prediger, ihre Verkündigung mit erzählten Beispielen zu illustrieren, den ältesten christlichen Erzählungsstil ausgebildet hat, so wird man diese Gattung von Erzählungen am besten Paradigmen nennen [1]. Inwieweit diese Gattung sich in der uns vorliegenden

[1] Ich habe den Namen zuerst in meiner Schrift „Die urchristl. Überlieferung von Johannes dem Täufer“ 1911, S. 5 vorgeschlagen, vgl. auch Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft 1915, S. 113 A. 1 und Johannes Horst, Theol. Studien und Kritiken, 1914, 430 A. 1. Natürlich kommt auf die Erkenntnis der Stilgattung mehr an als auf den Namen. Immerhin scheint mir der Name Paradigma den Zusammenhang von Predigt und Stilgattung deutlicher auszudrücken, als es etwa die Bezeichnung „Missionsgeschichte“ tun würde. Den Namen „Petrusgeschichten“ (J. Weiss, Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte 1910, S. 144 ff.) lehne ich ab, nicht nur weil er eine zweifelhafte Nachricht über die Entstehung des Markus-Evangeliums in diese Untersuchung hineinbringt, sondern auch weil er ein historisches Erkenntnisprinzip an Stelle des stilkritischen zum Maßstab macht und die Fragestellung: welche Geschichte konnte in der Predigt verwendet werden? durch die andere: welche Geschichte stammt aus des Petrus Munde? stört oder gar ersetzt. — Der Name „Paradigma“ ist überdies völlig neutral, denn daß es in der griechischen Rhetorik die Bezeichnung „Paradigma“ gibt (vgl. K. Alewell, Über das rhetorische παράδειγμα, Diss. Kiel 1913), stört die analoge Verwendung des Terminus in der Literaturgeschichte nicht (gegen Fascher, Die formgeschichtl. Methode 191 ff. vgl. Bultmann, Gesch. d. synopt. Tradition [2] 1921). Bultmann braucht den Ausdruck Apophthegma aus der griechischen Literatur, Fiebig empfiehlt mehrfach den talmudi-

Form der Überlieferung noch erhalten hat, ist eine Frage für sich; natürlich kann die konstruktive Methode, die ich, von den Acta-Reden aus weiter schließend, hier angewandt habe, zunächst nur zu hypothetischen Größen führen.

Wenn wir unter dieser Voraussetzung die Möglichkeiten der Formbildung überdenken, wie sie mit der urchristlichen Predigt gegeben sind, lassen sich verschiedene Entwicklungen als wahrscheinlich begreifen. Daß die Art, wie man von Jesus Taten erzählte, sich nach dem Bedürfnis der Predigt richtete, ließ sich vermuten. So konnte ein paradigmatischer Stil für Missions- und Kultuszwecke entstehen. Die Leidensgeschichte aber konnte ihre Form nicht innerhalb der eigentlichen Predigt gewinnen — dazu war ihr Stoff zu umfangreich. Wohl aber konnte sie sich im Zusammenhang mit der Predigt ausbilden, als eine der eigentlichen Verkündigung folgende Illustration, Predigt schon in sich durch das, was die Geschichte enthielt, und durch die Art der Betrachtung. Wieder ein anderes Gesetz müssen wir für die Überlieferung der Sprüche Jesu vermuten. Dabei handelt es sich nicht um die Worte Jesu, die den Kern oder das Ziel einer Geschichte bilden; deren Überlieferung ist mit der Tradition der Erzählungen verbunden. Vielmehr ist hier die Rede von den isolierten Sprüchen, vornehmlich den Weisheitsworten, Bildworten und Geboten. Sie haben, wie in Kapitel IX zu zeigen sein wird, ihren Sitz zum größten Teil in der katechetischen Unterweisung, also in der Predigt, die bereits S. 13 als dritte Möglichkeit urchristlicher Predigt neben Missions- und Kult-Predigt bezeichnet worden ist.

Diese Unterweisung bediente sich in weitem Umfang des paränetischen Stoffes, also der Tradition von lose aneinandergefügten Sprüchen. Daß es eine solche Tradition gab, ist seit den Arbeiten Alfred Seebergs [1] in steigendem Maße anerkannt

---

schen Ausdruck ma'aseh. Beide Ausdrücke sind zu unbestimmt, vgl. Kap. VI. Albertz' Terminus „Streitgespräche" (Die synopt. Streitgespräche 1921) ist in seiner Anwendung auf „Paradigmen" geeignet, die Grenze zwischen Wort- und Geschichtenüberlieferung undeutlich zu machen. Taylor, The Formation of the Gospel Tradition 1933, S. 30 schlägt den Namen Pronouncement-Stories vor, aber „Verkündigungs-Geschichten" wäre im Deutschen unklar.

[1] Alfred Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, 1903; Die beiden Wege und das Aposteldekret, 1906; Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, 1908. Vgl. meinen Kommentar zu Jakobus, 1921.

worden. Wir haben hier also einen Traditionsstrom festzustellen, dessen Lauf von der Entwicklung und Verbreitung der anderen Stoffe, der Leidensgeschichte und der Erzählungen, zu unterscheiden ist. Art und Gesetz dieser Überlieferung wird in Kapitel IX zu untersuchen sein. Schon hier aber ist die allgemeine Wahrscheinlichkeit einer solchen Sonderentwicklung festzustellen. Das Markus-Evangelium hat von diesem Zweig der Überlieferung einen verhältnismäßig geringen Gebrauch gemacht. Die beiden größeren unter den synoptischen Evangelien aber, Matthäus und Lukas, enthalten sehr viel von diesem Stoff und zum Teil in so verwandter Formung, daß die analytische Kritik daraus auf eine besondere Quelle Q, die Spruchquelle, schließen konnte. Der Bestand unserer Evangelientexte gibt also der Vermutung recht, daß es sich bei diesen Sprüchen um eine gesonderte Entwicklung der Tradition handelt. Geschichtentradition und Worttradition unterstehen nicht dem gleichen Gesetz. Dem modernen Betrachter mag das befremdlich erscheinen, da er, unwillkürlich von biographischem Interesse geleitet, nicht ohne weiteres einsieht, warum Taten und Worte Jesu nicht einheitlich überliefert sein, nicht denselben „Sitz im Leben" haben sollten. Wenn man aber Maß und Möglichkeit der Tradition im benachbarten Judentum beobachtet, schwindet jenes Befremden. Denn dem Juden ist die Unterscheidung zwischen der Halakha, der Tradition von Lebens- und Kultusregeln, und der Haggada, der Tradition von geschichtlichen und theologischen Stoffen, geläufig. Für das Judentum der Zeit Jesu und des Rabbinismus steht begreiflicherweise die Halakha im Vordergrund: sie muß weit ernster genommen werden als die Haggada, denn sie erhebt Anspruch auf Befolgung, während mit der Haggada nur der Anspruch auf Beachtung und Diskussion verbunden ist. Darum muß auch die Überlieferung der Halakha strenger und geregelter sein als die der Haggada, die oft von Zufällen und von der Brauchbarkeit einer haggadischen Überlieferung für die Halakha abhängt (vgl. Kap. VI). So war den aus dem Judentum kommenden Christen die Unterscheidung zwischen den haggadischen und halakhischen Bestandteilen ihrer neuen christlichen Tradition von vornherein nahegelegt. Im Rahmen einer christlichen Halakha aber wurden die Sprüche Jesu überliefert — und so ist es keineswegs erstaunlich, sondern sachgemäß, daß diese

Tradition unter anderen Bedingungen stattfand als die des Erzählungsstoffes.

Damit ist schon die Frage berührt, welchen Gemeinden wir die Formung der Tradition vornehmlich zutrauen dürfen. Die älteste Überlieferung muß, wenn sie zuverlässig ist, auf irgendeine Weise mit dem palästinensischen Lebenskreise Jesu zusammenhängen. Aber von den christlichen Gemeinden Palästinas wissen wir wenig und von ihrem Überlieferungsbesitz ist uns unmittelbar, d. h. in aramäischer Sprache, überhaupt nichts erhalten. Ihr Anteil an dem Überlieferungs-Vorgang kann höchstens durch Rückschluß bestimmt, nicht aber von vornherein festgestellt werden. Aber auch den Paulusgemeinden, die uns literarisch am ehesten bekannt sind, ist der wesentliche Teil der Traditionsbildung nicht zuzuschreiben. Wenn die Überlieferung in ihrer Mitte maßgebende Gestalt gewonnen hätte, würden wir mehr Spuren ihres Einflusses in den Paulusbriefen vorfinden. Und soviel Gründe man auch anführen mag, die das Schweigen des Apostels über das Erdenleben Jesu erklären sollen, so kann doch der Eindruck nicht verdunkelt werden, daß in der geistigen Auseinandersetzung zwischen Paulus und seinen Gemeinden die Daten dieses Lebens eine auffällig geringe Rolle spielen.

Die Andeutungen des Apostels selbst legen einen anderen Ursprung der Tradition nahe. Die Traditionen, die er I Kor 11 und 15 anführt [1], bekennt er empfangen zu haben; als Ort dieses Empfangs scheidet Jerusalem, von dem Christen Paulus selten und kurz besucht, nach dem Zeugnis des Galaterbriefes aus. Es kann sich somit nur um die Gemeinden handeln, in denen Paulus Christ oder Missionar wurde: Damaskus und Antiochia in Syrien. Das hellenistische Christentum vor Paulus ist es also, das mindestens diese Überlieferung weitergegeben, und soweit die Formung griechisch ist, auch geformt hat. Dieses Christentum aber hat sich von den Paulusgemeinden offenbar durch eine größere Nähe zum Judentum unterschieden. Diese Christengemeinden auf griechischem Sprachgebiet, etwa zu Antiochia, Damaskus (ebenso Alexandria und Rom), sind aus den jüdischen Gemeinden herausgewachsen, ohne einen konsequenten Bruch mit dem Judentum zu vollziehen. So erklärt

[1] Die Meinung, daß Paulus I Kor. 11 23 den Empfang einer Offenbarung andeuten wolle, wird durch die Terminologie des Textes widerlegt; vgl. S. 20 A. 1; I Kor 11 23 ff. beruht auf Überlieferung so gut wie I Kor 15 3 ff.

es sich, daß dieses „entschränkte Diasporajudentum“ [1] einen großen liturgischen Besitz an jüdischen Gebeten, Liedern und Mahnungen in die christliche Kirche mit hinübergebracht hat [2].

Das Christentum dieser Gemeinden ist nicht gekennzeichnet durch das Bewußtsein einer neuen paradoxen Offenbarung des vom Judentum verehrten Gottes wie bei Paulus, sondern durch den Glauben, daß das Judentum, recht verstanden, in der Predigt von dem Erscheinen des Messias Jesus Christus seine Erfüllung finde [3]. So braucht man in die Predigt von dem Schöpfergott, dem durch das Gesetz geforderten sittlichen Leben, der Totenauferstehung und dem Gericht nur die Verkündigung von dem einzubauen, was in Palästina als erster Akt der endlichen Weltvollendung geschehen ist. Dieses Christentum ist also an dem Traditionsstoff vom Leben Jesu in besonderem Maße interessiert; aber nicht in dem Sinn, als gelte es einer Nachwelt wertvolle historische Erinnerung zu vermachen — mit einer „Nachwelt“ wird nicht gerechnet —, sondern unter dem Gesichtspunkt, daß das längst erwartete Heil sich nun in einem bestimmten Geschehen innerhalb des jüdischen Volkes verwirklicht habe. Die großen Probleme, um deren Lösung sich Paulus lehrend, verhandelnd, kämpfend bemüht, werden bei diesen Gemeinden in ihrer vollen Schwere noch nicht empfunden. Die Gemeinschaft von Juden und bekehrten Heiden in der Gemeinde bietet keine grundlegende Schwierigkeit — auch in Antiochia hat man nach Gal 2 12 zunächst zusammen das Mahl gehalten —; denn bereits innerhalb der Judengemeinden war diese Frage im Verkehr mit den „gottfürchtenden Heiden“ zu einer Lösung gebracht worden. Da die Grenze zwischen Heiden und Juden in diesen Gemeinden infolge der Aufnahme von Proselyten und Gottfürchtenden überhaupt nicht unüberschreitbar war, konnte auch das Hauptproblem des Paulus, die Frage der Heidenbe-

[1] Der Ausdruck ist zuerst von Bousset, Kyrios Christos [2] 289, auf das Christentum des I. Klemensbriefes und seiner Artverwandten angewendet worden.

[2] Diese Tradition beweisen folgende Texte, die jüdisches Gut in leichter christlicher Umhüllung bieten: die Gebete Did. 9. 10, I Klem 59—61, viele Lieder der Apokalypse und manche Oden Salomos, die Paränesen des Jakobus und Hermas (Mandata).

[3] Es ist bezeichnend, daß die Apostelgeschichte und die Pastoralbriefe auch den Paulus zum Künder dieses Glaubens machen: Act 23 1. 6 26 2—23 II Tim 1 3—5.

kehrung ohne Gesetz, noch nicht im vollen Umfang sichtbar werden. Die Frage der Lebenshaltung endlich wurde durch die jüdische Paränese geregelt; wenn in dieser Paränese Worte Jesu Aufnahme fanden, so waren wenigstens die Grenzen einer christlichen Lebensführung abgesteckt.

In solchen Gemeinden waren also Kultus, Predigt und Lehre von jüdischer Art, vollzogen sich aber in griechischer Sprache. Hier haben wir den eigentlichen Sitz einer Tradition zu suchen, die Missionaren, Predigern und Lehrern als Material mitgegeben wurde. Die Pflege der Tradition geschah aus diesem Bedürfnis heraus, nicht mit literarischem oder biographischem Ehrgeiz. Pflege der Tradition, geübt in der Weise des griechischen Judentums, mit dem die Gemeinden zusammenhingen, bedeutet Zucht. Sie kann verhindern, daß die Überlieferung verwildert, daß sie durch Zersagen entstellt, der Pointe beraubt, durch Einmischung fremder Motive entchristlicht wird. Denn dies alles würde die Traditionsstücke für die missionarische, kultische und katechetische Praxis unbrauchbar machen. Es ist damit nicht gesagt, daß Verwilderung der Tradition in diesen Gemeinden überhaupt nicht eintrat; es wird nur behauptet, daß das Material der Prediger nicht ohne weiteres den zufälligen Veränderungs-Tendenzen ausgesetzt war, denen volkstümliche Überlieferung im Kreise unliterarischer Menschen leicht preisgegeben ist. Solche Zucht kann aber nicht verhindern, ja wird vielleicht sogar eher befördern, daß das Material für die Zwecke, denen es dienen soll, zugerichtet wird; daß also Pointen zugespitzt, Undeutlichkeiten geklärt werden, daß der Stoff zum Gegenstand der Predigt in engere Beziehung gesetzt wird und daß aktuelle Interessen des Gemeindelebens eingetragen werden. Es wird zu prüfen sein, inwieweit der Inhalt der Evangelien diesen Voraussetzungen entspricht. Hier sollte nur gezeigt werden, welche Rolle den Gemeinden der geschilderten Art bei dem Traditionsprozeß zukommt: sie haben die Überlieferung bereitgestellt, die dann in den Evangelien verwertet wurde. In ihrem Kreis hat sie die Festigkeit erlangt, die uns erlaubt von Form zu reden. Dieses Stadium des ganzen Überlieferungsvorgangs aber ist das früheste, das von einer solchen konstruierenden Betrachtung noch zu erreichen ist. Hier liegt der Anfang der uns erkennbaren Geschichte des Evangelien-Stoffes auf griechischem Sprachboden [1].

[1] Diese Ausführungen beantworten die Einwände, die gegen die konstruk-

Wer überlegt, was vor diesem Anfang gewesen sein mag, stößt auf die für unsere Untersuchung besonders wichtige Sprachenfrage. Sie ist viel verhandelt worden[1]. Es liegt in der Tat ein gar nicht ernst genug zu nehmendes Problem in der Tatsache, daß Jesu Wirken sich nach allen Andeutungen der Evangelien im wesentlichen auf aramäischem Sprachboden vollzogen hat, die alte Überlieferung von diesem Wirken aber ausschließlich in griechischer Sprache existiert. Man kann das Problem in Ermangelung von Quellen nicht völlig erledigen, man kann aber wohl durch einige Grenzbestimmungen zu seiner Klärung beitragen.

1. Es mag eine mehr oder minder geformte aramäische Überlieferung von Jesus gegeben haben. Dann aber war sie weder von großer Bedeutung noch von langer Dauer. Denn daß die aramäisch redenden Menschen des zweiten Jahrhunderts über keine Sonder-Überlieferung mehr verfügten, ist offenbar. Die „Nazaräer" in Syrien haben sich damals ihr eigenes aramäisches Evangelium geschaffen, das Hieronymus gekannt und übersetzt hat. Die Proben dieses Nazaräerevangeliums, die er und andere Zeugen, vor allem die Handschriften der sogenannten Evangelien-Ausgabe Zion, überliefern[2], zeigen, daß wir es hier mit

tive Methode vorgebracht worden sind. Es handelt sich nicht um Gemeinden, deren Weltferne und Heiligkeit sogar die ideale Schilderung des Lukas in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte hinter sich ließe (so SCOTT EASTON, The Gospel before the Gospels 1928, S. 79 f.). Wenn ich von einer Zucht spreche, die die Tradition vor Verwilderung bewahrt, so bedeutet das eine überlieferungsgeschichtliche Klassifikation, nicht aber eine moralische Bewertung. Die Weltferne der Prediger zeigt sich in Unkenntnis der „großen" Literatur, nicht in der Art ihrer Sittlichkeit. Von diesen griechisch sprechenden Christengemeinden bei der Untersuchung auszugehen, zwingt uns die Art unserer Überlieferung. Tradition in griechischer Sprache ist das für uns maßgebende Anfangsdatum; ihr Sitz im Leben ist zu bestimmen. Der „erste Zusammenhang mit dem Leben" im tatsächlichen Geschehen, von dem FIEBIG spricht (Rabbinische Formgeschichte und Geschichtlichkeit Jesu, 1931, S. 27) ist darum für die formgeschichtlichen Untersuchungen kein „grundlegender Begriff", weil wir diesen Zusammenhang mit der Wirklichkeit ja gerade nicht kennen. Gegeben sind uns nicht die Tatsachen, sondern die Überlieferung; indem wir deren Welt rekonstruieren, nähern wir uns den Tatsachen, da wir auf solche Weise die Überlieferung in ihren wahren Interessen verstehen lernen.

[1] Vgl. zuletzt DALMAN, Jesus-Jeschua, 1922; Worte Jesu[2], 1930; G. KITTEL, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum 1926.

[2] Eine Zusammenstellung der Fragmente, einschließlich der Varianten

einem erweiterten Matthäus, nicht mit seiner Vorlage oder sonst mit einem „Ur-Evangelium" zu tun haben. Man mußte also im zweiten Jahrhundert einen griechischen Text übersetzen, wenn man ein aramäisches Evangelium haben wollte; man hatte also keine aramäische Quelle über das Leben Jesu. Und wenn das spätere aramäische Evangeliarium Jesus nicht Jeschua meschicha nennt, sondern Jesus meschicha [1], so scheint der Gebrauch des gräzisierten Namens zu zeigen, daß sich auf dem Boden Palästinas keine eigenwüchsige Tradition erhalten hatte. Die Ursache ist zu erschließen. Die maßgebende Formung vollzog sich mit der Absicht, Missionsgemeinden zu gewinnen und gewonnene zu belehren. Dazu bedurfte man der griechischen Sprache, da die wesentliche Richtung der urchristlichen Mission in den Westen wies. Fixiert wurden darum vor allem Texte in griechischer Sprache. Mission in aramäischer Sprache hatte wenig Umfang und wenig Bedeutung in der Welt. So wird die Formung in aramäischer Sprache nicht sehr fest gewesen und niemals buchreif geworden sein. Wo aramäische Texte existierten, führten sie ein beschränktes, bald endendes Dasein. Für die Literatur, d. h. aber für die Welt und die Zukunft, kamen sie nicht in Betracht, nicht einmal, wie es scheint, für eine Klein-Literatur im Sinne der Evangelien.

2. Wieder dürfte die Entwicklung der haggadischen Geschichten-Tradition nicht dieselbe gewesen sein wie die der halakhischen Wort-Tradition. Alle aramäischen Worte Jesu mußten einmal übersetzt werden; dabei kam es auf wörtliche Wiedergabe an, zumal wenn man nach diesen Worten leben und ihre Weisungen befolgen wollte. Ermäßigung und Aktualisierung der Sprüche sind nicht ausgeschlossen; aber bevor man korrigierte oder ergänzte, mußte man wörtlich übersetzen. Geschichten dagegen galt es zu erzählen; ob im Anschluß an die aramäische Form, ob in neuer Gestaltung, das ist nicht ohne weiteres zu bestimmen. Eine wörtliche Übersetzung war, abgesehen von den Worten Jesu, nicht geboten. Daß für das Empfinden der Tradenten in der Tat ein solcher Unterschied zwischen Wort- und Geschichten-Überlieferung bestanden hat, zeigt das Schicksal gewisser gerahmter Worte Jesu aus der Quelle Q. In der Wieder-

---

in der Evangelien-Ausgabe Zion, findet sich bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen [2], 1924, 29 ff.

[1] Dalman, Jesus-Jeschua, 6.

gabe der Täuferbotschaft Mt 11 2–6 Lk 7 18–23 fällt auf, daß Frage und Antwort bei beiden Referenten fast gleichlautend mitgeteilt werden, der erzählende Text aber völlig abweichend. Ähnlich steht es mit den Worten des Hauptmanns von Kapernaum und der Antwort Jesu darauf Mt 8 8–10 Lk 7 6–9; Einleitung und Ausleitung sind völlig verschieden, nur jenes Kernstück ist nahezu einheitlich überliefert. Es hat also entweder ein erzählender Rahmentext in der Quelle gestanden, der dann von dem einen Referenten (oder von beiden) als unverbindlich angesehen wurde, oder die Quelle enthielt überhaupt kaum einen Rahmen: in jedem Fall unterschieden die Referenten ihre Verantwortung gegenüber dem Text der Worte Jesu sehr wohl von ihren Erzählerpflichten.

3. Nun ist aber die Sprachen-Grenze, um deren Überschreitung es sich handelt, keineswegs als eine geographische zu fassen. Kenntnis des Griechischen ist zumal im nördlichen Palästina in erheblichem Umfang vorauszusetzen [1], und vollends in syrischen Städten wie Antiochia und Damaskus hat man zweisprachige Menschen in allen Schichten der Bevölkerung anzunehmen. Der Deutsche, dessen Volksgenossen zum größten Teil in unbekümmerter Einsprachigkeit dahin leben, ist gewohnt, Mehrsprachigkeit als Zeichen besonderer Bildung anzusehen. Holländer und Schweizer können ihn vom Gegenteil überzeugen; Esthen und Letten der Gegenwart bieten vielleicht ein noch besseres Beispiel, sofern ihre Mehrsprachigkeit nicht durch den Austausch entstanden ist, sondern durch die Überlagerung der eigenen Sprache mit den Sprachen ihrer ehemaligen Herrschaftsvölker. Ähnlich haben wir uns die Verhältnisse in den Gemeinden Syriens vorzustellen. Aramäisch verstehende Juden dieser Gebiete vernahmen im Kreis der Urgemeinde zu Jerusalem Kunde von Jesus und gaben sie in der syrischen Heimat griechisch weiter; oder zweisprachige Christen aus Jerusalem brachten als Evangelisten die Botschaft in griechischer Sprache dorthin. Die Apostelgeschichte schildert 11 19. 20 ausdrücklich die zweite Art der Ausbreitung; sie widerspricht aber auch der ersten nicht, denn was dem Eunuchen der Königin Kandake 8 27–39 geschah, das konnte auch ein Jude aus Antiochia oder Damaskus erleben.

4. Wenn man sich so den Übergang aus dem Aramäischen ins

[1] G. Kittel, Die Probleme des paläst. Spätjudentums und das Urchristentum, 34 ff.

Griechische zu rekonstruieren versucht und sich dabei die verschiedenen Möglichkeiten von wörtlicher Übersetzung (zumal bei Worten Jesu) bis zu völliger Neuformung (besonders bei Geschichten) offenhält, muß man darauf verzichten, die Semitismen in der evangelischen Überlieferung zur Entscheidung über diese Möglichkeiten zu gebrauchen. Denn „Semitismus" ist kein eindeutiger wissenschaftlicher Begriff. Den Beweis dafür, daß ein aramäisches Original übersetzt worden ist, können nur gelegentliche Falschübersetzungen liefern; es ist möglich, daß namentlich bei Worten Jesu eine solche Feststellung hin und wieder gemacht werden kann. Für die gesamte Überlieferung lassen sie sich nicht als charakteristisch erweisen. Viel häufiger zu bemerken und in der Tat weithin bezeichnend ist das semitische Kolorit der Redeweise und der Darstellung. Aber diese Erscheinung ist nicht einheitlich zu deuten. Sie kann (und wird häufig, namentlich bei den Worten Jesu) zusammenhängen mit der aramäischen Urform; sie kann aber auch auf der unbewußten Anlehnung an die Diktion der griechischen Bibel beruhen, die in diesen Gemeinden sehr begreiflich wäre; auch bewußte Stilisierung im Sinne der heiligen Geschichte des Alten Testaments ist nicht ganz auszuschließen, zumal bei dem individuell stilisierenden Lukas nicht, der die Geschichte des Täufers 3 2 wie eine Prophetengeschichte beginnen läßt: „es geschah das Wort des Herrn zu Johannes dem Sohn des Zacharias in der Wüste." Endlich aber muß man mit einer weiten Verbreitung von üblichen Semitismen rechnen, vor allem im Griechisch geborener Juden, dann aber auch bei ihren Wirtsvölkern. Manche von den sprachlichen Erscheinungen, die als „Semitismen" in Frage kommen, können endlich auch aus der innergriechischen Sprachgeschichte verstanden werden. In der Tat ist vielfach anzunehmen, daß die spätgriechische Sprachentwicklung durch semitisierende Tendenzen verstärkt wurde. — Es ist also unmöglich, die Frage nach Dasein und Artung aramäischer Tradition durch den Nachweis von Semitismen zu lösen. Es bleibt die Pflicht, bei allen Untersuchungen die eben genannten Möglichkeiten zu berücksichtigen, aber auch die andere Pflicht, die Formung der Tradition in griechischer Sprache — innerhalb einer Sphäre, die mit dem griechischen Judentum in engster Beziehung stand — als das maßgebende Anfangsdatum des Prozesses anzunehmen, der zur Entstehung unserer Evangelien führte.

Die Betrachtung dieses Kapitels hat gezeigt, daß von den Elementen der evangelischen Überlieferung drei in unmittelbarem Zusammenhang mit der christlichen Predigt — das Wort im weiten Umfang genommen — stehen: die Leidensgeschichte, das Paradigma, die Worte Jesu „halakhischen" Inhalts. Diese Gattungen können nicht analysiert werden, ohne daß die anderen Typen daneben gestellt werden, von denen jene sich abheben. So wird im folgenden der Untersuchung des Paradigmas in Kapitel III die Analyse von Novelle (Kap. IV) und Legende (Kap. V) angeschlossen werden, sowie die Prüfung anderer in der Umwelt geläufiger Erzählungsarten (Kap. VI). Ebenso werden mit der Darstellung der paränetischen Predigt und der in ihr enthaltenen Spruch-Überlieferung die anderen Arten der Tradition von Worten Jesu verbunden werden (Kap. IX). Immer aber wird — und das gilt auch von der Analyse der Leidensgeschichte (Kap. VII) — gefragt werden müssen, ob und in welchem Maße die Überlieferung an der Predigt orientiert ist.

III. DAS PARADIGMA.

Es ist uns die paradoxe Tatsache wahrscheinlich geworden, daß unliterarische Menschen einen „Stil" schufen. Sie folgten, wenn sie es taten, gewiß nicht dem Trieb zu künstlerischer Gestaltung, sondern einem Zwang ihres Lebens. Er ergab sich aus der einzigen praktischen Betätigung, die diese Menschen eines neuen Reiches in der alten Welt überhaupt noch kannten: der Propaganda für ihren Glauben und der Festigung der Gemeinden im Glauben. Das Wort: „wir können es nicht lassen, zu künden, was wir gesehen und gehört haben" (Act 4 20) gibt die Tendenz an, die diesen unliterarischen Werdeprozeß beeinflußt. Was dabei entsteht, ist eine Erzählungsart, der jeder Ausdruck individueller Empfindung fernliegt, die aber in hohem Grade sachlich interessiert ist. Das gerade Gegenteil zu diesem aus Missionsnotwendigkeiten heraus stilisierten Bericht bildet das Protokoll, die möglichst absichtslose, darum zumeist auch form- und farblose Festlegung eines Tatbestandes auf dem Papier. Infolge des bekannten Hinübergleitens von der literarischen zur historischen Kritik hat man häufig die irgendwie rekonstruierten Quellen der Synoptiker, (Ur-)Markus und Q, behandelt als wären sie

Protokolle. Der Irrtum solchen Verfahrens ist handgreiflich: wenn die ältesten Erzähler ihrem Stoff so absichtslos gegenübergetreten wären wie der Protokollant dem aufzunehmenden Tatbestand, sie hätten das Erzählen überhaupt unterlassen. Sie haben es nicht unterlassen, denn sie haben eine Absicht gehabt; es war dieselbe Absicht, die der Predigt überhaupt zugrunde lag, Menschen zu gewinnen und Gewonnene immer besser zu überzeugen und zu festigen; eine Stilisierung, die diesen Absichten entsprach, wird man, um einen möglichst allgemeinen Namen zu brauchen, e r b a u l i c h nennen können.

Daß die Absicht formbildend wirkte, mag glaublich erscheinen; aber man könnte bezweifeln, ob die Formbildung überall dieselbe gewesen sei. Nun ist ja Gleichheit des Ergebnisses an verschiedenen Orten und unter verschiedenen Umständen gar nicht vorauszusetzen, wohl aber eine gewisse Parallelität der Entwicklung, weil dasselbe Gesetz, eben die missionarische Absicht, überall Auswahl und Stilisierung der Erzählungen bestimmt. Wer heute als Redner einen geographisch begrenzten Bezirk bereist, nicht nur um Stimmungen zu wecken, sondern um bestimmte Handlungen hervorzurufen, etwa im Dienst politischer Werbung oder zur Begründung einer Organisation, der wird sich häufig in denselben Gedankengängen bewegen wie der Vertreter der gleichen Sache im Nachbarbezirk; der Zweck, die von oben ausgegebene Losung, das beiden Rednern überlieferte sogenannte „Material" — Geschichtliches, Statistisches, Leitsätze, Motive — bedingen die Ähnlichkeit. Und doch wird in diesen Fällen zumeist noch eine gewisse Verschiedenheit obwalten, weil es sich um Menschen von ungleicher Neigung, Bildung und Schulung handelt, zudem oft um ein verschiedenes Publikum. Bei der urchristlichen Propaganda wird nur dies letzte, die Rücksicht auf die Hörer, erhebliche Verschiedenheit verursacht haben. Die persönlichen Unterschiede fallen weniger ins Gewicht, weil diese unliterarischen Menschen wahrscheinlich nicht über soviel Elastizität der Rede verfügten, daß sie dergleichen Differenzierungen zum Ausdruck bringen konnten; mehr als die heutigen Redner blieben sie an das gebunden, was sich ihnen selbst oder ihren Vorgängern als die dem Missionszweck entsprechende Form der Erzählung ergeben hatte und was nun — ein Vorläufer des modernen Redner-„Materials" — von einem zum andern weitergegeben wurde. Dieses Material war relativ

fixiert, d. h. der Erzählungstypus und auch die Ausführung in den Hauptzügen standen fest; Rücksichten auf den Zweck der Predigt konnten und mußten aber oft Variationen hervorbringen. Ob der einzelne dieses sein „Material" schriftlich oder im Kopf bei sich trug, ist eine Frage, die eine einheitliche Antwort nicht wohl zuläßt; die Gedächtniskraft des einzelnen — man darf sie bei diesen unabgezogenen Menschen bekanntlich nicht unterschätzen —, die Schriftgeübtheit der Tradenten, Neigungen und Zufälligkeiten kommen dabei in Betracht. Wenn Paulus — in diesem Fall auch ein Missionar wie andere und von seinem Material abhängig — I Kor 7 25 sagt: „Über die Jungfrauen aber habe ich keine Weisung des Herrn", so wissen wir ja auch nicht, ob er dabei von der seinem Gedächtnis übergebenen Tradition redet oder von Sprüchen Jesu, die er auf Papyrusblättern besaß. Ja selbst wenn er I Kor 11 23 die Abendmahls-Tradition anführt, so ist nicht unbedingt sicherzustellen, daß er sie aufgeschrieben bei sich trägt. Der rabbinisch geschulte Jude besaß mnemotechnische Übung genug, um auch solche Texte auswendig zu rezitieren; von Rabbi Jochanan ben Zakkai heißt es bab. Sukkah 28 a „niemand sah ihn sitzen und schweigen, vielmehr sitzen und (halblaut) repetieren". Mindergeschulte unter den Predigern werden sich mehr auf den Papyrus als auf das Gedächtnis verlassen haben. Jedenfalls ist die viel erörterte Frage, ob mündliche, ob schriftliche Überlieferung anzunehmen sei, ein Problem zweiter Ordnung. Eine relative Fixierung, die Variationen nicht ausschließt, ist bei der einen wie bei der anderen Überlieferungsart möglich.

Es sind unliterarische Ansätze zu einer religiösen Klein-„Literatur", die wir voraussetzen müssen: zum Teil vielleicht überhaupt nicht geschrieben, sondern von Mund zu Mund weitergegeben, oder wenn niedergeschrieben und abgeschrieben, so doch nicht als Lektüre, sondern als „Material" zur Benutzung durch den jeweiligen Besitzer bestimmt. Unter unseren modernen Verhältnissen würden solche Texte den Vermerk tragen „Nur zur persönlichen Information" oder „Als Manuskript gedruckt". Nach Analogien in der großen Literatur wird man also vergeblich suchen; auch Justins Benennung der Evangelien [1] darf uns nicht zu solchem Vergleich drängen, denn hier ist apologetische

[1] *ἀπομνημονεύματα* Apologie I 66 und öfter; die Stellen sind bei PREUSCHEN, Antilegomena [2], 33 ff., ausgedruckt.

Tendenz wirksam, die das Christentum in die Bildungssphäre erhebt: durch die Etikettierung „Memoiren“ werden die Evangelienbücher der großen Literatur eingereiht. Xenophons Memorabilien sind denn auch kein geeignetes Vergleichsobjekt, weil sie zuviel Schriftstellerpersönlichkeit, zuviel Erzählungsfreudigkeit, kurz: zuviel Literatur enthalten, und an Zuverlässigkeit hinter gewissen Schichten der evangelischen Überlieferung vielleicht zurückstehen [1]. Zu den Evangelien als Büchern gibt es in der großen Literatur schon darum keine eigentlichen Analogien, weil diese „Bücher“ aus verschiedenartigen, zum Teil vorliterarischen Elementen zusammengefügt sind [2]. Das Bewußtsein davon, daß sein Buch eine Auswahl von Geschichten enthält, fehlt sogar dem Autor des Johannes-Evangeliums nicht (s. Anm. 3). Darum kann man den Ort der Evangelien in der Literaturgeschichte schwer bestimmen. Einige Sammlungen von Philosophen-Geschichten bilden eine formale Parallele [3]. Aber das ganze Problem der Parallelen kann erst in Kapitel VI untersucht werden.

Ich habe versucht, die Bedingungen anzudeuten, unter denen die evangelische Überlieferung geformt werden mußte, wenn sie überhaupt Formung und damit Leben und Dauer erhalten sollte. So konnte durch Konstruktion ein allgemeines, umrißhaftes Bild der Entwicklung gewonnen werden, die von den ersten Berichten der Augenzeugen zu der Herausbildung des Erzählungs-Typus geführt haben muß, den ich Paradigma nenne. Wenn wir nun weiter fragen wollen, wie diese Erzählungen

---

[1] Vgl. Wendland, Urchristliche Literaturformen ^{2}, 266 u. Anm. 1.

[2] Vgl. K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919.

[3] Ich verweise auf ein bezeichnendes Beispiel. Es wird gewöhnlich nicht genügend betont, daß der Autor des Johannes-Evangeliums seinem Werke einen Schluß gegeben hat (20_{30} f.), der eigentlich zu einem Buch anderer Gattung passen würde, einer Sammlung von „Zeichen“ Jesu, wie sie die Synoptiker darstellen. Der Verf. tat dies wohl, um sein Evangelium als ein Buch wie jene, eben als Evangelienbuch, erscheinen zu lassen. Er schreibt: *πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν, ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ. ταῦτα δε γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.* Mit einem Schlusse ähnlichen Charakters versieht Lukian seine Sammlung von Chrien aus dem Leben des Demonax (67) *ταῦτα ὀλίγα πάνυ ἐκ πολλῶν ἀπεμνημόνευσα, καὶ ἔστιν ἀπὸ τούτων τοῖς ἀναγινώσκουσι λογίζεσθαι ὁποῖος ἐκεῖνος ἀνὴρ ἐγένετο.*

aussahen, so wenden wir unsern Blick der uns erhaltenen Überlieferung zu und versuchen in ihr Zeugen jenes ältesten und wertvollsten Typus zu entdecken. Wir können das um so eher, als die literarkritische Arbeit in den synoptischen Evangelien bereits Scheidungen vorgenommen hat, die für die Beantwortung unserer Frage von höchstem Wert sind. Die konstruktive Methode, die den Gang der Entwicklung aus deren Bedingungen erschließt, und die analytische Methode, die das Erhaltene zergliedernd untersucht, begegnen sich: die von der einen Methode gewonnene These, daß die ältesten Erzählungen von Jesus für die Zwecke der Predigt geformt und gefestigt wurden, erhält ihre endgültige Bestätigung erst durch den Nachweis, daß die älteste Schicht der synoptischen Erzählungen — wie sie die andere Methode zu sondern weiß — Spuren solcher Formung und solchen Werdens zeigt.

Und das ist in der Tat der Fall. Seitdem die Literarkritik gelernt hat, bei ihren Untersuchungen die Stilkritik zu Hilfe zu nehmen, ist sie auf den Unterschied zweier Erzählungsstile im Markus-Evangelium aufmerksam geworden. Diese Erkenntnis, von Hermann von Soden [1] mit feiner künstlerischer Einfühlung begründet, ist von Emil Wendling [2] mit philologischen

[1] Hermann von Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, 1904, 22 ff., 37 ff. — Im übrigen ist auch desselben Verfassers Aufsatz „Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte“ in den Theol. Abhandlungen für Weizsäcker, 1892, zu vergleichen.

[2] Wendling, Ur-Marcus, 1905; Die Entstehung des Marcus-Evangeliums, 1908. Ich möchte betonen, daß ich mit den Resultaten vor allem der zweiten Schrift keineswegs immer übereinstimme; sie scheint mir grundsätzlich zuviel mit literarischer Nachahmung, zu wenig mit naiver Verwendung geläufiger Motive zu rechnen. Trotzdem haben beide Schriften unsere Erkenntnisse wesentlich gefördert. Vgl. übrigens Joh. Weiss, Das älteste Evangelium, 1903, und Theol. Rundschau 1913, 183 ff. — Seit 1921 haben aufs neue, und vorläufig vereinzelt, wissenschaftliche Bemühungen eingesetzt, die bisher unbekannte Quellen der synoptischen Evangelien erheben wollen. Sie sind gekennzeichnet durch die Namen Eduard Meyer, E. D. Burton, B. H. Streeter, W. Bussmann. Vgl. dazu Jülicher-Faschers Einleitung in das N. T. und Julius Schniewind, Theol. Rundschau 1930, 129 ff. Von einheitlichen, gesicherten oder auch nur wahrscheinlichen Ergebnissen kann natürlich noch nicht geredet werden. Es ist aber, wie mir scheint, auch noch nicht erwiesen, daß die Forschung überhaupt auf diesem Wege grundsätzlich weiterkommen kann. Trotzdem können diese Arbeiten mit manchen ihrer Einzelergebnisse unsere Erkenntnis vertiefen.

Mitteln gesichert und ausgebaut worden. Beide wollen aus dem Markus-Evangelium die älteste Schicht, den Ur-Markus, erheben; beide müssen also für jeden Abschnitt des Evangeliums die Entscheidung treffen, ob er zur älteren, ob er zur jüngeren Erzählungsreihe — bei WENDLING noch dazu: ob er zur Bearbeitung — gehöre. Fragen der Zusammengehörigkeit, Schlüsse von einem Abschnitt auf den andern, Rücksichten auf das Ziel, die Gewinnung eines Urberichts, spielen bei diesem Verfahren eine Rolle. Wenn wir uns die Klarheit der rein stilistischen Kritik erhalten wollen, so werden wir gut tun, auf solche Argumente zu verzichten. Wir können es auch, denn es ist uns ja nicht um ein Buch, eine Quelle, eine zusammenhängende Geschichtenreihe zu tun; wir bemühen uns nur um den Typus des Paradigmas, wie er in den ältesten Geschichten erhalten sein mag. Die Fragen des Zusammenhangs scheiden dabei völlig aus, denn alle diese Beispielsgeschichten haben, da sie eben Paradigmen waren, ursprünglich gesondert existiert. Für die Erkenntnis dieses Typs sind aber die Beobachtungen jener beiden Forscher von höchster Bedeutung. Beide scheiden Erzählungen wie die 2 1—3 6 aufbewahrten von den umfangreichen Geschichten der Gruppe 4 35 bis 5 43. „Dort konzentriert sich alles Interesse auf das zugespitzte Wort Jesu, hier interessiert der Vorgang als solcher“ [1]. Schon ein flüchtiger Überblick zeigt, daß die Erzählungen jener ersten Reihe ungefähr den Erwartungen entsprechen, die wir vom Paradigma haben. Ihnen und ihren Verwandten wenden wir uns nun zu, nicht um das Markus-Evangelium zu analysieren, sondern um den Stil des Paradigmas kennenzulernen. Wenn Paradigmen erhalten sind, so müssen sie hier zu finden sein.

Freilich dürfen wir eines nicht vergessen. Als man diese Geschichten dazu bestimmte, in ein Evangelium aufgenommen zu werden, ward, was vorher „Material“ des Predigers gewesen, nun zur Lektüre für die Christen. Es begann die Entwicklung, die der Lukasprolog schildert; der Prozeß der Literarisierung nahm seinen Anfang. Wir müssen damit rechnen, daß er hier und da auch schon bei Markus die Reinheit des Typus getrübt hat, daß der Stil literarischer geworden ist. Wir werden also aus der Menge der Zeugen das Typische erheben, ohne einzelne Abweichungen zu überschätzen. Das Material liefert im wesentlichen

[1] VON SODEN, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, 23.

Markus; einige Lukas-Geschichten können in den Kreis der Erwägungen einbezogen werden; die beiden kleinen Geschichten von den zwei Blinden und von dem Stummen Mt 9 27 ff. wären sehr wertvoll, wenn wir ihrer Originalität gewiß sein dürften; aber vielleicht sind sie nur Kompilationen des Evangelisten aus geläufigen Paradigma-Motiven, also literarische Gebilde. Alles in allem finden wir gegen achtzehn Erzählungen, die unseren Erwartungen entsprechen, aber in sehr verschiedenem Grade. Um eine möglichst ungetrübte Vorstellung von dem Stil des Paradigmas zu geben, zähle ich zunächst acht Geschichten auf, die, soviel ich sehe, den Typus in beträchtlicher Reinheit darstellen:

Die Heilung des Gelähmten Mk 2 1 ff.
Die Fastenfrage Mk 2 18 ff.
Das Ährenraufen Mk 2 23 ff.
Die Heilung der gelähmten Hand Mk 3 1 ff.
Die Verwandten Jesu Mk 3 31 ff.
Die Segnung der Kinder Mk 10 13 ff.
Der Zinsgroschen Mk 12 13 ff.
Die Salbung in Bethanien Mk 14 3 ff.[1]

Außer diesen acht typischen Geschichten können noch weitere zehn als Paradigmen, wenn auch minder reinen Typs, betrachtet werden — und so werden sie auch in der folgenden Untersuchung verwendet:

Die Heilung in der Synagoge Mk 1 23 ff.
Die Berufung des Levi Mk 2 13 ff.
Jesus in seiner Vaterstadt Mk 6 1 ff.
Der Reiche Mk 10 17 ff.
Die Zebedaiden Mk 10 35 ff.
Der Blinde von Jericho Mk 10 46 ff.
Die Tempelreinigung Mk 11 15 ff.
Die Sadduzäerfrage Mk 12 18 ff.
Die ungastlichen Samariter Lk 9 51 ff.
Der Wassersüchtige Lk 14 1 ff.[2]

[1] Die Erzählung ist kein alter Bestandteil der Passionsgeschichte, sondern war ursprünglich selbständig. Vgl. Kap. VII.

[2] Vermissen kann man in dieser Aufzählung zwei außerkanonische Stücke, die inhaltlich, aber auch formal den Paradigmen nahe stehen: die Erzählung vom Sabbatarbeiter Lk 6 4 nach der Handschrift D und die andere von der Ehebrecherin, die die Koine-Zeugen, D und Lateiner Joh

Von der Predigt sind wir ausgegangen; um Material für den Prediger soll es sich handeln, das er nach eigener Wahl seiner Verkündigung als Beispiel einfügen konnte. Von der Leidensgeschichte (siehe Kap. VII) soll hier noch nicht die Rede sein. Darum bleiben auch Stücke außer Betracht, die in ihren Zusammenhang gehören wie die Abendmahlsszene oder vielleicht mit ihr in Verbindung standen wie die Erzählung vom Einzug Jesu in Jerusalem. Auch die Epiphaniegeschichten wie Taufe und Verklärung können nicht als beliebig zu verwertende Beispiele von Jesu Leben und Handeln gelten (siehe Kap. X). Isoliert haben die Paradigmen existiert; selbständiges Leben muß ihnen darum noch heute anzumerken sein. Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus wird von Markus im Zusammenhang einer Tagesschilderung erzählt, weder nach rückwärts noch nach vorwärts abgeschlossen: die Jüngerberufung bildet den Auftakt, und die Pointe liegt erst in der Massenheilung Mk 1 32 ff. und der dadurch veranlaßten Wanderung in die Umgegend. Und das Petrus-Bekenntnis erscheint im gegenwärtigen Text mit der ersten Leidensverkündigung verflochten. Wir erfahren infolgedessen nicht, wie Jesus das Bekenntnis beantwortet hat. Und so können wir auch nicht sagen, welche Bedeutung des Vorgangs für den ältesten Erzähler die maßgebende war, ob er die Bekenntnistat des Jüngers hervorheben oder dessen weltlich gerichtete Wünsche von den Gedanken Jesu unterscheiden wollte, oder ob er mehr Wert darauf legte, daß das entscheidende christliche Gemeindebekenntnis schon zu Lebzeiten Jesu laut geworden war. Die Erzählung von dem Petrus-Bekenntnis muß dar-

---

8 3–11, die Zeugen der sogenannten Ferrar-Gruppe nach Lk 21 38, andere an noch anderen Stellen lesen. Aber die Perikope vom Sabbat-Arbeiter, in Aufl. 1 noch unter den Paradigmen minder reinen Typs genannt, ist in Wahrheit, wie der Vergleich in Kap. VI zeigen wird, ein literarisch „geschürztes“ Stück, vergleichbar der Chrie. Es wird dort zu zeigen sein, wie die Geschichte im Stil des Paradigmas aussehen müßte. Die Erzählung von der Ehebrecherin ist wesentlich breiter ausgeführt, als es im Paradigma üblich ist, und doch ist sie keine Novelle. Es liegt wohl ein ursprünglich paradigmatischer Text vor, der allerlei unliterarischen wie literarischen Veränderungen ausgesetzt war, während die kanonischen Geschichten durch ihre Literarisierung davor geschützt waren. Auch die handschriftliche Überlieferung gewährt einen Eindruck von jenem Prozeß; sie zeigt einen Text, dessen Wortlaut noch nicht erstarrt ist, sondern verändernden Tendenzen unterliegt. Die Erzählung gehört also unter die Mischformen (siehe S. 95).

um hier ebenso wie die von der Schwiegermutter des Petrus außer Betracht bleiben.

Der Isolierung wesentlichstes Kennzeichen muß äußere Rundung sein. Sie läßt erkennen, daß ursprünglich eine Anzahl von selbständigen kleinen Einheiten vorhanden war und nicht eine zusammenhängende Biographie Jesu. In der Tat beobachten wir, daß die meisten dieser Geschichten in einen völligen Abschluß des Vorgangs auslaufen. Die Handlung erreicht entweder in Wort oder Tat Jesu den nicht mehr zu überbietenden Höhepunkt — wie bei der Segnung der Kinder und der Geschichte von Jesu Verwandten — oder sie klingt in feierndem Wort des Volkschors aus — wie bei der Heilung des Gelähmten. Ein Übergang zur Predigt läßt sich bei der einen wie bei der anderen Art des Schlusses vorstellen; denn beide Formen kennzeichnen die Erzählung, die sie beenden, als Beispiel für das, was Jesus war und brachte. Schlüsse, die auf einen größeren Zusammenhang weisen, gehören der ursprünglichen Form des Paradigmas nicht mehr an. So ist Mk 3 6 eine pragmatische Bemerkung des Evangelisten, die nicht nur die Geschichte von der gelähmten Hand, sondern den ganzen Abschnitt 2 1—3 5 mit der Passion in Verbindung setzt; es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß sie einen ursprünglichen paradigmatischen Abschluß der Geschichte verdrängt hat. Mit einem ganz ähnlichen pragmatischen Schluß endet Mk 11 18 die Szene der Tempelreinigung; auch er soll sich offenbar über den Augenblick hinaus auf das gesamte Auftreten Jesu in Jerusalem und auf seine „Lehre" beziehen. Dieser Vers ist also der ursprünglichen Perikope fremd. Vielleicht schloß sie mit dem Wort Jesu [1]. Die selbständige und wertvolle Parallele dieser Geschichte bei Johannes (2 14–17), eine farbigere, aber keineswegs profanere Erzählung, schließt mit der Überlegung der Jünger, daß solcher Eifer um das Haus des Herrn dem Schriftwort entspreche, noch unmittelbarer erbaulich

[1] Schwierigkeiten bereitet nur die Frage der Verbindung zwischen dieser Perikope und der von der Vollmacht Mk 11 27–33; diese scheint mit den Worten „in welcher Vollmacht tust du das?" den Anschluß an die Tempelreinigung zu fordern, den ihr Markus versagt hat. Vielleicht aber handelt es sich bei der Vollmachtsfrage um ein Stück der Spruchüberlieferung; wir finden ein ähnlich unbestimmtes *ταῦτα* Mt 11 25 in einer Perikope aus der Quelle Q. Dann würde die historisierende Fassung Mk 11 27 auf den Evangelisten zurückgehen und die Vollmachtsfrage wäre ursprünglich ohne geschichtliche Veranlassung überliefert.

im Sinne der Predigt (was dann folgt, ist johanneische Deutung und hat mit der vorjohanneischen Tradition nichts mehr zu tun). Man hat hier wohl in der Tat den seltenen Fall festzustellen, daß ein Vorgang in zwei verschiedenen, aber annähernd gleichartigen und gleichwertigen Paradigmen überliefert ist. Vielleicht erklärt sich diese traditionsgeschichtliche Besonderheit damit, daß die Perikope in der einen oder in beiden Formen mit der Leidensgeschichte in Verbindung stand (ihre Stellung am Anfang des Wirkens Jesu bei Johannes geht auf den Evangelisten zurück). Infolge des Vorrangs der Leidensgeschichte in der Predigt wäre die Geschichte dann in der doppelten Form erhalten geblieben.

Die ursprüngliche Isolierung ist auch an der Abrundung nach rückwärts zu konstatieren. In vielen Fällen läßt der Anfang einer Perikope noch deutlich die Zusammenhangslosigkeit erkennen. Ohne daß etwas vorausgesetzt, aber auch, ohne daß ausführlich eingeleitet wird, beginnt die Handlung; ein gutes Beispiel ist die Geschichte vom Ährenraufen Mk 2 23: „Und es geschah, daß er am Sabbat durch die Felder ging und seine Jünger begannen . . .“ In welchem Maße Markus in den Einleitungen Ursprüngliches bewahrt hat, zeigt gelegentlich ein Vergleich mit Lukas. Die Perikope von Levis Berufung ist Mk 2 13 nur lose an die Geschichte vom Gelähmten angeschlossen: „Und er ging wieder hinaus am Meer entlang, alles Volk lief ihm zu, und er lehrte sie“ — dies ist der Übergang, nun folgt ganz selbständig und sogar etwas unlogisch angefügt die neue Perikope: „Und im Vorüberziehen sah er den Levi . . .“ — eigentlich waren wir ja schon beim Lehren angelangt. Bei Lukas dagegen heißt es: „und danach (nach der Heilung) ging er hinaus und sah einen Zöllner namens Levi“ — eine scharfe Grenze zwischen den Perikopen ist hier nicht mehr zu ziehen. Auch nach dieser Geschichte hebt Mk 2 18 ganz neu an: „Und die Jünger des Johannes und die Pharisäer fasteten. Da kommt man zu ihm und fragt ihn . . .“ Lukas aber bleibt in der Situation des Zöllnergastmahls, dem Pharisäer und Schriftgelehrte opponiert haben, und fährt fort: „Sie aber (jene Kritiker) sprachen zu ihm: die Jünger des Johannes fasten häufig . . .“

Dagegen verlangt der Anfang der Perikope von den Verwandten Jesu eine besondere Beachtung. Die erste Auflage dieses Buches und ebenso Bultmann lassen die Erzählung von Mutter und Brü-

dern Jesu bereits Mk 3 20 f. beginnen: die „Seinen“ ziehen aus, um den, wie es scheint, seiner Sinne nicht mehr mächtigen Sohn und Bruder heimzuholen. Die 3 22 folgende Verteidigung Jesu gegen den Vorwurf des Teufelsbündnisses habe den Anfang von dem Ganzen der Geschichte abgesprengt. Allein auch Mk 3 31 ist ein selbständiger Anfang, der keinerlei Vorbereitung braucht: „und es kommen seine Mutter und seine Brüder.“ Das Subjekt ist hier anders benannt als in der angeblichen Einleitung [1]; und der Sinn der angenommenen Absprengung des Erzählungsanfangs vom Erzählungskörper ist nicht recht einzusehen. Wohl aber läßt sich alles, was zunächst auffällt, erklären mit der Annahme, daß Mk 3 20. 21 die pragmatische Vorbereitung der Geschichte 3 31 ff. durch den Evangelisten ist. Dem Evangelisten, der Mk 3 9 die Seepredigt von 4 1 vorbereitete [2], dürfen wir einen solchen Pragmatismus wohl zutrauen.

Von solchen Beobachtungen aus darf man vielleicht, mit aller gebotenen Vorsicht, auch die Geschichte von den ungastlichen Samaritern beurteilen, die am Anfang wie am Ende bearbeitet ist. Der Anfang der überlieferten Geschichte liegt deutlich genug in Lk 9 52 a zutage: „und sie kamen auf der Wanderung in ein samaritanisches Dorf.“ Weder der Entschluß zur Reise noch die Botensendung gehört zur ursprünglichen Perikope [3]. Und am Ende ist die Kritik Jesu an dem strafenden Eifer

---

[1] Mk 3 21 *οἱ παρ' αὐτοῦ* — Mk 3 31 *ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ.* Vgl. dazu Karl Ludwig Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 122. Bezeichnenderweise haben D it den Satz 3 21 durch Textänderung mit 3 22 ff. verbunden!

[2] Mk 3 9 läßt sich Jesus das Boot bereitstellen, das er 4 1 benutzt.

[3] Karl Ludwig Schmidt, a. a. O. S. 260 f. Lk 9 51 ist schon an der Sprache als lukanisch zu erkennen: *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ.* Dazu kommen noch folgende Beweise: 1. *αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ* in der Einleitung und *τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλήμ* in der Perikope selbst sind Dubletten. Lukas hat die Angabe aus der Perikope genommen, hat sie zur rahmenden Einleitung verwandt und hat so der Geschichte die Bedeutung gegeben, die sie bei ihm haben soll: es ist die Eröffnung der Reise nach Jerusalem. In ähnlicher Weise füllt derselbe Verfasser in der Apostelgeschichte seine Sammelberichte mit Material aus den nachfolgenden Einzelerzählungen; am auffallendsten ist das Act 4 34. 35, vgl. mit Act 4 36 bis 5 2. — 2. Die Botensendung paßt nicht in die Perikope, die Jesus und seine Jünger im Dorf selbst Herberge heischen läßt. Der Evangelist, der schon 7 3. 6 Botensendungen einfügte, hat die Boten auch hier in die Handlung hineingebracht und ebenso ihre Absicht *ὥστε ἑτοιμάσαι αὐτῷ.*

der Jünger sicherlich nicht nur in dem farblosen Satz „und er wandte sich und bedrohte sie“ Lk 9 55 zum Ausdruck gekommen. Aber freilich läßt sich auch nicht sagen, ob die Zeugen (D u. a., dazu lat und sy^c) das Alte erhalten haben, die Jesus sagen lassen: „wisset ihr nicht, welchem Geist ihr angehört?“ Dazu fügen die meisten, aber nicht D, noch einen wirklichen Abschluß hinzu: „der Menschensohn kam nicht, Menschenleben zu verderben, sondern zu retten.“ Vielleicht haben diese Zeugen nur mit richtigem Gefühl das vermißte Wort interpoliert. Die Veränderung des Textes geht wohl auf den zurück, der die einst unbenannten Jünger mit den Namen Jakobus und Johannes schmückte (und dabei vielleicht beabsichtigte, den Namen „Donnersöhne“ — uns aus Mk 3 17 bekannt — zu erklären). Ihm lag nicht an dem scheltenden, sondern an dem eifernden Wort; ihm war die Geschichte nicht Zeugnis von dem Geiste Jesu, sondern von der heiligen Leidenschaft der Zebedäus-Söhne. So brauchte er die Abwehr dieses Eifers nicht direkt auszudrücken, es genügte die mittelbare Angabe, daß Jesus die Jünger „angefahren“ habe. Wenn man diese Veränderung — im Sinne der Jüngerlegende, siehe Kapitel V — für wahrscheinlich hält [1], wird man sich getrauen, die Erzählung in ihrer ursprünglichen Gestalt unter die Paradigmen zu rechnen.

Als Beispiel für die paradigmatische Abrundung darf man mit aller gebotenen Vorsicht auch die von Paulus zitierte Abendmahlserzählung I Kor 11 23 erwähnen, deren Formulierung in der Hauptsache zwar vom Kultus her bestimmt sein dürfte, deren Anfang aber — kultisch ohne Interesse — als „paradigmatisch“ stilisiert gelten kann: „der Herr Jesus nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert ward, das Brot ...“ Volles Subjekt (das allerdings wohl auf Rechnung des feierlich-kultischen Stiles

---

[1] Man kann die Entwicklung auch umgekehrt darstellen, und Aufl. 1 hat es getan: als erste Form nimmt man dann eine Personallegende von Jakobus und Johannes an, einzig interessiert an deren frommem Eifer; dann eine paradigmatische Umstilisierung wie bei D oder in der ausführlicheren Form von lat sy^c. — Dagegen spricht, daß für eine Personallegende das Verhalten der beiden Jünger zu wenig begründet, ihr Eifer zu wenig anerkannt wird. Auch verlangt das Wort der Jünger eine gehaltvolle Zurechtweisung, kein bloßes ἐπιτιμᾶν. Dann aber liegt der Ton auf dem, was Jesus sagt, und das Interesse haftet nicht an den Personen der Jünger; also sind deren Namen kaum ursprünglich.

kommt) und volle Zeitbestimmung — diese Formulierung knüpft an nichts an und setzt nichts voraus.

Ein zweites Merkmal, auf das wir zu achten haben, ist Kürze und Einfachheit der Erzählung. Nur kurze Stücke können der Predigt eingefügt werden, nur schlichte Schilderung, die sich auf das Notwendigste beschränkt, erspart dem Redner wie dem Hörer die Ablenkung seiner Gedanken vom Gegenstand der Predigt. Die Tätigkeit des Erzählens besitzt für den Prediger keinen selbständigen Wert. Also kann sich das Erzählte auch nicht durch die Elemente besonders auszeichnen, auf die ein guter, geschulter und kunstreicher Erzähler Gewicht zu legen pflegt. Die liebevolle Ausarbeitung von Einzelheiten um ihrer selbst willen, die Charakterisierung von Personen und die Schilderung ihrer Umwelt aus Freude an der Darstellung — dies alles muß dem Paradigma fehlen. Und es fehlt in der Tat. Von der Situation erfahren wir nur soviel, wie wir wissen müssen, um Jesu Eingreifen zu verstehen. Sie bringen ihm Kinder, daß er sie anrühre; die Jünger aber fahren jene Leute an — das ist alles; wo es geschah, wann und unter welchen Umständen, ist unwesentlich. Sie kommen in ein Samariterdorf, er geht in eine Synagoge, er bricht zur Wanderung auf — über die näheren Umstände, Tageszeit, Anlaß, andere Menschen, zumeist auch über den Ort wird fast nichts berichtet. Pharisäer und Herodianer sollen ihm im Gespräch eine Falle stellen und kommen zu ihm mit der Frage nach dem Zinsgroschen. Auch dies ist wenig. Es kann aber auch ein Mehr vonnöten sein. Daß der Gelähmte durch das Dach herabgelassen wird und weshalb, muß schon erzählt werden, damit wir die folgenden Worte verstehen: „da Jesus ihren Glauben sah" (Mk 2 5). Und die Sadduzäer müssen Mk 12 18 als Leugner der Auferstehung vorgestellt werden, wenn der Sinn ihrer Frage zur Geltung kommen soll. Auch in der Geschichte von Jesu Verwandten ist die Situation Mk 3 31 mit einer gewissen Ausführlichkeit gekennzeichnet. Wer Jesu Wort über seine wahren Verwandten kennenlernt, der soll auch erfahren, wie es dazu kam, daß er dem Heimathause absagen mußte; nur aus der Haltung der Seinen war der Spruch recht zu verstehen.

Aber gerade hier sieht man deutlich, was den Erzähler nicht interessiert: es ist das biographische Material [1]. Weder Mutter

[1] LUDWIG KÖHLER, Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testa-

noch Brüder werden mit Namen genannt, und auch die Nazareth-Geschichte, in der es um den Zusammenhang mit der Sippe geht und der darum Namen nicht fehlen dürfen, verschweigt wenigstens die Namen der Schwestern. Ob Jesu Familie ihm immer schon hemmend entgegentrat, ob Simon der Aussätzige in Bethanien ihm sorgender Freund oder lauernder Feind war — auf diese Fragen nach Personen aus Jesu engstem Lebenskreis gibt es in der ältesten Überlieferung keine Antwort. D a s F e h l e n d e s P o r t r ä t s ist ein auffallendes Merkmal der Paradigmen. Der Gelähmte und der mit der gelähmten Hand, der Zöllner Levi und jene Verwandten Jesu, die Geheilten in Mk 1 23 ff. und Lk 14 1 ff., endlich die salbende Frau, deren eigentliche Absicht nie deutlich ausgesprochen wird — was erfahren wir im Grunde von ihnen? Nichts, als daß und wie sie mit Jesus in Berührung treten. Was wir aber erfahren und einzig erfahren sollen, ist dies: wie Jesus auf diese Berührung antwortet.

Eine Ausnahme scheint es freilich zu geben: der Reiche, von dem Mk 10 17 ff. handelt, scheint individuell gezeichnet zu sein. Allein wenn man die Worte, die sein Auftreten schildern, recht besieht, so erweisen sie sich als notwendig für den Fortgang der Erzählung: „es lief einer hinzu und fiel ihm zu Füßen und fragte ihn: guter Meister . . .“ Die Abweisung der temperamentvollen Huldigung, aber auch die Neigung Jesu zu einem so eifrig scheinenden Jünger [1] — beide Motive hängen von dieser Einleitung

ments S. 34 glaubt auf die Frage, warum man die Geschichte mitgeteilt habe, wie selbstverständlich die Antwort geben zu müssen: aus biographischem Interesse. Wenn er recht hätte, würde die Geschichte anders lauten.

[1] Die Worte Mk 10 21 ἠγάπησεν αὐτόν sind vielleicht nicht auf die Gesinnung zu beziehen, denn eine in allem Wesentlichen so knappe Erzählung schildert eigentlich keine Gefühle. Gemeint ist wahrscheinlich eine Geste der Liebkosung „und er streichelte ihn“ (sprachliche Belege in Preuschen-Bauers Wörterbuch). Das wäre in diesem Zusammenhang kein überflüssiger Zug; denn auf diese Weise würde angedeutet werden, daß Jesus das Bekenntnis 10 20 nicht als leere Prahlerei auffaßt, sondern daß er der Frömmigkeit des Reichen traut und ihn zum Jünger gewinnen will. — STAUFFER, Artikel ἀγαπάω in GERHARD KITTELS Theol. Wörterbuch, 48, meint: „Jesus liebt den reichen Jüngling mit der Liebe Gottes, die den Menschen zum Höchsten beruft.“ Wenn das mit dem Ausdruck ἠγάπησεν gemeint sein sollte, würde ein Wort Jesu den Ruf Gottes aussprechen. — Wer andererseits ἠγάπησεν als Ausdruck eines menschlichen Gefühls erfaßt, wird das Eindringen einer „novellisierenden“ Tendenz — im Sinne von Kap. IV — feststellen und dann die ganze Erzählung als Mischform betrachten müssen.

ab. Das Ganze aber ist erzählt um des Wortes willen, das die Geschichte beschließt — von dem Reichen und dem Himmelreich 10 25 —, das bei Markus freilich samt seiner ermäßigenden Deutung 10 27 zu einem kleinen Dialog verarbeitet ist. Die Geschichte bekundet also in ihrer ursprünglichen Form gar nicht ein individuelles, sondern ein sachliches Interesse; was den Reichen zu Jesus trieb und vor allem, welches sein Name war, erfahren wir nicht. Andere individualisierende Züge aber sind erst in späteren Bearbeitungen hinzugekommen: daß er zu den Obersten des Volkes gehörte (Lukas), daß er ein Jüngling war (Matthäus), daß es zwei Reiche waren und daß der eine von ihnen sich bei Jesu Forderung bedenklich den Kopf kratzte (Nazaräer-Evangelium bei Origenes in Matthaeum XV 14). Die ursprüngliche Geschichte aber ist ein Paradigma. Nicht mit gleicher Sicherheit möchte ich dies Urteil bei den Erzählungen aussprechen, die durch Nennung des Namens und Erwähnung bestimmter Charakterzüge ihr Interesse an Jesu Gegenspieler verraten. So sind in der Zakchäus-Geschichte Lk 19 1 ff. die anekdotischen Züge, die von dem Zöllner erzählt werden, offenbar die Hauptsache: seine kleine Gestalt (!), die Art, wie er Jesus trotzdem zu sehen bekommt, seine Belohnung und seine Rechtfertigung vor Jesus. Auch die Bitte der Zebedaiden Mk 10 35 ff. erhält im heutigen Text eine Antwort, die sich auf ihr persönliches Schicksal, das Martyrium, bezieht; es ist allerdings die Frage, ob nicht 10 41 oder 10 42 ff., der Unwille der andern Jünger oder mindestens die Mahnung Jesu, ursprünglich unmittelbar auf die Bitte 10 37 folgte. Und es stellt sich dann die weitere Frage, ob die Erzählung nicht eigentlich von ungenannten Jüngern handelte, die von einem ehrgeizigen Eifer um das kommende Gottesreich bewegt die Bitte um den Vorrang auszusprechen wagten. Dann wäre die Geschichte ursprünglich ein reines Paradigma gewesen, ganz auf die Bitte um den Vorrang und die Antwort vom wahren Vorrang im Dienen gestellt. So wie sie heute lautet, bekundet die Perikope ein wesentliches Interesse an der Bedeutung der Zebedäus-Söhne — und dieses Interesse ist allerdings dem Paradigma fremd. Auch die Geschichte von Maria und Martha verrät dieses Interesse. Hier aber stehen die Namen der beiden Frauen ebenso wie die Kennzeichnung ihres persönlichen Verhaltens so unaustilgbar fest im Wort Jesu, daß an eine Entfernung des persönlichen Elements aus der Erzählung nicht zu denken ist.

Wir haben nicht mehr eine Beispiels-Geschichte vor uns, die das Evangelium mit einem Vorgang aus dem Wirken Jesu erläutert, gleichgültig wer als Gegenspieler auftritt; wir nähern uns vielmehr einem anderen Typus: der Erzählung von berühmten „frommen“ Männern und Frauen und ihren mehr oder minder „frommen“ Taten. Kurz gesagt: wir stehen vor den Anfängen christlicher Legende. Das für sie maßgebende Interesse wird in Kapitel V untersucht werden.

Eine Geschichte, die zunächst legendares Interesse zu beweisen scheint, möchte ich aber — im Gegensatz zur ersten Auflage dieses Buches — nicht zu dieser Gruppe rechnen, sondern zu den Paradigmen minder reinen Typs, die Geschichte vom Blinden in Jericho Mk 10 46–52. Freilich wird er mit seinem Namen Bartimäus genannt — und das kommt sonst in den Paradigmen, abgesehen von Jüngernamen, überhaupt nicht vor; auch ist von seinem Verhalten mehr die Rede als von dem Tun Jesu. Aber die Geschichte zielt doch nicht darauf, irgendein Besonderes von dem Blinden zu berichten; daß er den Mantel abwirft und aufspringt, erweist ja nur seine Bereitschaft und sein Zutrauen, also seinen Glauben. Aller Nachdruck liegt vielmehr auf dem Erbarmen Jesu: der Blinde, der sich nicht in den Zug der Menge drängen kann, schreit Jesus nach; „viele“ aus dem Volke wollen ihn zum Schweigen bringen, aber Jesus ruft ihn. Und damit ist er schon gerettet! Der Glaube ist es, der ihm geholfen hat, von der Heilung werden nicht mehr viele Worte gemacht [1]. Der Name Bartimäus aber scheint mit der Nennung des Ortsnamens Jericho zusammenzuhängen. Denn man hat fast den Eindruck, als sei „der Sohn des Timäus, Bartimäus, ein blinder Bettler“ (oder „der blinde Bettler“) in dieser Umgebung eine bekannte Figur. Der Ortsname aber gehört in die Perikope; das zeigt seine sehr auffällige und störende zweimalige Erwähnung [2]: „und sie kommen nach Jericho“ — das ist

[1] Bezeichnenderweise urteilt BULTMANN, für den die Wundergeschichten eine inhaltlich bestimmte Gruppe bilden, über die Erzählung vom blinden Bartimäus (Gesch. d. syn. Tradition [2], 228): „Es ist kaum möglich, eine ursprüngliche, stilgemäß erzählte Wundergeschichte als Grundlage zu erkennen.“ Der Ton liegt eben nicht, wie bei der Gattung der „Novelle“ (Kap. IV), auf dem Wunder, sondern auf etwas anderem, dem Vertrauen des Blinden.

[2] D und it haben geglättet und beim zweiten Mal Mk 10 46 statt ἀπὸ

der Überleitungssatz, den der Evangelist gebildet hat —; „und als er aus Jericho herausging mit seinen Jüngern und einer stattlichen Menge“ — das ist der Anfang der Perikope. Sie erzählt also von der Heilung des bekannten blinden Bettlers Bartimäus in Jericho. Es wäre immerhin möglich, daß auch einmal ein Paradigma einen Namen, der bekannt war, erwähnt hätte. Noch wahrscheinlicher dünkt es mich aber, daß das Paradigma ursprünglich von Jesu Erbarmen mit einem namenlosen Blinden erzählte — ein echtes Paradigma, ohne die Eigenheiten der anderen Gattung, der Novelle, ohne Porträt und ohne Schilderung der Heilung, mit alleinigem Nachdruck auf dem Erbarmen Jesu und dem Glauben des Blinden! Und diesen namenlosen Kranken hätte man dann später mit einem bekannten Blinden aus Jericho identifiziert. Daß der Name nicht als konstitutiv für die Geschichte empfunden wurde, beweisen Matthäus und Lukas, die ihn verschweigen. Die Erwähnung des Namens wird bei Markus noch unauffälliger, wenn man annimmt, daß Bartimäus Jesu Anhänger und später Glied der Gemeinde wurde. Darauf mag der Schluß deuten: „und er folgte ihm nach auf dem Wege.“

An solchen Einzelbeobachtungen wird uns das Wesen des Paradigmas immer deutlicher. Wenn die Legende individuelle Personen auftreten läßt, so führt das Paradigma unpersönliche Typen ein — davon ist schon die Rede gewesen —, oder es läßt die Leute bezeichnenderweise überhaupt nicht einzeln, sondern im Chor antworten. Zumal die Gegner Jesu erscheinen in der Mehrzahl — die Berufung des Levi, die Konflikte über Ährenraufen und Zinsgroschen bieten Beispiele, aber auch die Bewohner von Nazareth, die Jünger (in der Kindergeschichte, ursprünglich auch im Samariterdorf), endlich auch ungenannte Personen (bei der Fastenfrage, in der Verwandten- und in der Salbungsgeschichte) treten in dieser Weise auf. Die Kollektiv-Behandlung geht nicht auf ein bewußtes künstlerisches Empfinden der Autoren zurück, sondern auf naive Stilisierung, die den wirklichen Vorgang — Rede eines einzelnen oder verschiedene Zurufe mehrerer — in dieser Weise vereinfacht, weil nur der Inhalt der Worte, nicht die Person des Sprechers von Wichtigkeit ist.

Ἰεριχώ geschrieben ἐκεῖθεν. Das zeigt, daß man den Anstoß zeitig empfunden hat.

Es handelt sich dabei um eine in Volkserzählungen gern geübte Art; aber das Wort „volkstümlich“ reicht zur Charakteristik nicht aus; denn die Volkserzählung kann auch redselig sein und Fragen der Neugier beantworten. Diese konzentrierte Kürze der Paradigmen beruht auf einer Zucht, die den Stoff der Absicht des Predigers untertan macht, die Abirrung verhindert und Unwesentliches verschweigt. Auch was nur anschaulich oder nur fesselnd ist, muß unter dem Gesichtspunkt der Predigt als unwesentlich gelten.

Eine einfache Erzählungsweise zeigt nun auch die Darstellung der Heilungen, zumal wenn man andere christliche und nichtchristliche Heilungsgeschichten zum Vergleich heranzieht [1]. Man sieht dann, welche Motive im traditionellen Stil der Heilungsgeschichte wiederkehren: Daten aus der Krankengeschichte, Angaben über die Technik der Heilung, Beweise für die Wirklichkeit der Gesundung. Von dieser „Topik“ der Heilungsgeschichte finden wir in den Paradigmen wenig oder nichts. Ein befehlendes Wort Jesu und die Ausführung desselben — das ist der ganze Apparat, und bisweilen, wie beim Wassersüchtigen, Lk 14 4, fehlt dieser überhaupt. Und wo es anders ist, wie z. B. beim Aussätzigen, Mk 1 40 ff., da zeigt die Geschichte auch einen Charakter, der dem Stil des Paradigmas nicht entspricht. Hier sind andere formende Kräfte am Werk, als sie der Predigt innewohnen. Wegen dieses Unterschieds vermag ich auch nicht, wie Bultmann es tut, fast alle evangelischen Heilungsgeschichten [2] derselben großen Gruppe zuzurechnen: Bultmanns Klasse der

[1] Maßgebend für alle solche Untersuchungen ist das Buch von Otto Weinreich, Antike Heilungswunder, 1909. Für die in Kap. IV zu behandelnde Topik der Heilungsgeschichten hat Weinreich die wesentlichen Züge erhoben und analysiert.

[2] Bultmann bringt freilich eine wichtige stilkritische Erkenntnis zum Ausdruck: er unterscheidet von den Wundergeschichten eine Gruppe von Perikopen, die „nicht im Stil der Wundergeschichte erzählt“ sind, „da das Wunder ganz der apophthegmatischen Pointe dienstbar gemacht ist“. Aber die Stücke, die er dieser Gruppe zuteilt — die drei Sabbatheiligungen, sodann Mt 12 22–36 (im Grunde eine Spruchgruppe), die Geschichten von den 10 Aussätzigen, der Syrophönikerin und dem Hauptmann von Kapernaum —, sind viel zu ungleich, als daß hier von einem einheitlichen Stil die Rede sein könnte. Andrerseits muß Bultmann nun die beiden Heilungen von Dämonischen, Mk 1 und Mk 5, zu derselben Gattung „Wundergeschichten“ rechnen; und das scheint mir nach stilkritischen Grundsätzen unmöglich zu sein, vgl. oben im Text.

Wundergeschichten. Eine solche Zusammenordnung kann sich im Grunde nur auf das inhaltliche Kriterium berufen, daß hier wie dort ein Heilungswunder geschieht. Stilkritisch betrachtet heben sich die vier Heilungsgeschichten, die ich zu den Paradigmen rechne, ganz deutlich ab von den Heilungsgeschichten mit ausgeführter Topik der Heilung (also von den Heilungs-„Novellen“ siehe Kapitel IV). Die Heilung des Gelähmten Mk 2 wird schon dadurch als Sonderling charakterisiert, daß in ihrem Mittelpunkt gar nicht die Heilung, sondern die Sündenvergebung (in ihrer Beziehung zur Krankheit siehe unten S. 63) steht: die endlich vollzogene Heilung zeigt allem Volke Jesu Recht, die Sünden zu vergeben! Die Heilung in der Synagoge Mk 1 23–27 hat als Mittelpunkt die Begegnung Jesu mit dem Dämon: „wir (aus dem Geisterreich) wissen, wer du bist, der Heilige Gottes.“ Man darf das nicht gleichsetzen mit dem Zuruf des Besessenen in der anderen Erzählung von der Heilung eines Dämonischen, Mk 5 7: „Jesus, Sohn des höchsten Gottes.“ Dort haftet das Interesse daran, daß der Dämon im Heidenland den Gesandten des wahren Gottes spürt und ihn um Schonung anfleht. Für Markus haben beide Geschichten die gleiche Bedeutung im Sinne seiner Theorie des Messiasgeheimnisses: die Dämonen erspüren den, den die Menschen mißkennen. Das Interesse der ersten Erzähler aber, ausgedrückt in der Formung der Geschichten, ist verschieden, auf Messiasbestätigung hier in Mk 1, auf Machttat im Heidenland dort in Mk 5 gerichtet. Darum wird dort die Heilung zur Hauptsache, hier in der Synagoge wird nur ein Satz an sie gewendet. Die Heilungen der gelähmten Hand und des Wassersüchtigen endlich, die dritte und vierte der paradigmatischen Heilungsgeschichten, setzen schon voraus, daß Jesus heilen kann. Was sie berichten wollen, ist die Entscheidung der Sabbatfrage. Der Schlußspruch Lk 14 5 sagt das deutlich genug; in Mk 3 6 ist, wie schon erwähnt, das ursprüngliche Ende überdeckt, aber die Vexierfrage Mk 3 4 weist das Interesse der Erzählung aus: sie kündet die neue Gerechtigkeit, unter deren Herrschaft es keinerlei Einschränkung für das Tun des Guten gibt. Daß die beiden Erzählungen eigentlich Dubletten seien, können wir mindestens nicht beweisen. Bedenklich gegen eine solche Identifizierung macht die Beobachtung, daß Lukas beide Formen wiedergibt — und er hat doch die Salbung durch die Sünderin und den Fischzug des Petrus als Dubletten der ent-

sprechenden Markus-Perikopen erkannt und darum ausgelassen! Wir haben also keinen Grund, die beiden Heilungen am Sabbat Mk 3 und Lk 14 auf denselben Vorgang zu beziehen; wir haben vielmehr zwei verschiedene, in der schlichten Art des Paradigmas erzählte Ereignisse anzuerkennen.

Die stilistische Selbstbeschränkung des Paradigmas ist bei den Heilungen ebenso zu verstehen wie in den schon analysierten Fällen. Man fragt nicht nach dem Hergang des Wunders und nicht nach dem technischen Geschick des Wundertäters; wichtig ist nur, daß Jesus heilte und wie er Sinn und Ziel seiner Tat dem Geheilten und den Zeugen in einem kurzen Wort offenbarte. Das sind die Motive, die unmittelbare Bedeutung für die Predigt haben. Und damit sind wir von den negativen Kennzeichen des paradigmatischen Stils bereits zu den positiven gelangt. Wir werden diesen Stil am treffendsten als einen erbaulichen Stil bezeichnen (s. S. 35). Dazu gehört — und das ist nach Abrundung und Kürze die dritte wesentliche Eigenschaft des Paradigmas — die durchaus religiöse, d. h. nicht weltlich realistische Färbung der Erzählung. Daß Ausdrücke der biblischen Sprache und der urchristlichen Mission in ihrem technischen Sinn benutzt werden, läßt sich hie und da feststellen: er predigte ihnen „das Wort" Mk 2 2, „betrübt über die Verstockung ihres Herzens" Mk 3 5, sie „ärgerten sich an ihm" Mk 6 3, vielleicht auch „er segnete sie" in der Kindergeschichte Mk 10 16. Daß Jesus bei der Tempelreinigung nicht ein Drohwort in die Menge schleuderte, sondern sie „lehrte und sprach" Mk 11 17, widerspricht ebensosehr den Forderungen realistischer Erzählungskunst wie es dem Bedürfnis der Predigt Genüge tut[1].

[1] Wie stark das Bedürfnis nach erbaulicher Stilisierung in den Gemeinden war, kann man an einer Perikope erkennen, die ursprünglich nicht zu den Paradigmen gehört, sondern der Wort-Überlieferung zu entstammen scheint, der Geschichte von der Kanaanitin, deren eigentlichen Körper ein Dialog bildet (vgl. dasselbe in der „Erzählung" vom Hauptmann von Kapernaum). Dieser Text, bei Markus nur mit einem Rahmen versehen, ist bei Matthäus erbaulich umstilisiert worden. Die einfache Bitte um Heilung der Tochter in indirekter Rede Mk 7 26 hat Mt 15 22 einen kultischen Ton erhalten: „Herr, du Sohn Davids." Ferner steht bei Matthäus im Gespräch Jesu mit seinen Jüngern ein bei Markus fehlendes Wort, das die Sendung Jesu grundsätzlich bestimmt: „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel." Und wo bei Markus die einfache Ankündigung der Heilung steht, heißt es bei Matthäus: „O Weib, dein Glaube ist groß; dir geschehe nach deinem Willen."

Die erbauliche Stilisierung der Paradigmen bewirkt, daß die *Worte Jesu* deutlich hervortreten; dies darf als *viertes* Merkmal der Gattung „Paradigma“ gebucht werden. Wir erfahren nicht, was die Begleiter Jesu zu den Eltern der Kinder oder zu der salbenden Frau sagen, wohl aber was Jesus auf solche schroffe Abweisung zu entgegnen hat. Gar manches Paradigma gipfelt in dem Wort Jesu, und schließt zugleich mit ihm. So ist es beim Wassersüchtigen Lk 14 5 und beim Reichen, wenn Mk 10 25, bei den Zebedaiden, wenn Mk 10 42–45 den Schluß bildet; jedenfalls bei der Berufung des Levi und der Tempelreinigung in der Markus-Form, beim Zinsgroschen und der Sadduzäerfrage, ferner bei der Salbung, wenn man das pragmatische Ende ablöst (14 8. 9). Und immer zeigt es sich, daß der *Spruch Jesu*, wenn er in solcher Weise den Schluß der Perikope bildet, *allgemeine Bedeutung* besitzt und als Regel für Glauben oder Leben der ganzen Geschichte eine unmittelbare Beziehung auf die Hörer verleiht. Es ist kein Wunder, daß wir dies bei vielen Paradigmen finden, denn mittels solcher Sprüche konnte die Geschichte mit der Predigt verflochten werden. Eine andere Frage ist es, ob Jesus selber die Gewohnheit gehabt hat, eine Tat, sei's Heilung, sei's Entscheidung einer Streitfrage, mit einem solchen Wort zu krönen, das den Einzelfall nur als Beispiel — eben als „Paradigma“ — für allgemeine Regeln oder Grundsätze erscheinen läßt. Vielleicht begnügte er sich, von seinen Hörern zu sagen „dies sind meine Mutter und meine Brüder“ (Mk 3 34), und die Fortsetzung „denn wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter“ stammt erst von Predigern, die aus überlieferten Einzelfällen Paradigmen schufen. Diese Frage wird noch zu erwägen sein. Uns interessiert zunächst ein anderes Merkmal der Paradigmen, der Abschluß derjenigen Erzählungen, die nicht mit einem Spruch schließen (oder mit der Ausführung des Gesagten wie die Kindergeschichte). Ich habe diese andere Art bereits genannt, als ich die Unabhängigkeit der Paradigmen vom Zusammenhang feststellte: es gibt Geschichten, die mit einem *Chor-Schluß* enden, der das Geschehene bestaunt und preist. „Solches haben wir noch nie gesehen“ heißt es nach der Heilung des Gelähmten; „niemals ist solches in Israel vorgekommen“ am Ende der Geschichte vom Stummen [1]; und ähnlich bewundernde Ausrufe — im gegen-

[1] Mt 9 33. Die Geschichte ist, wie ich S. 40 vermutete, vielleicht kein

wärtigen Text vielleicht vom Evangelisten bearbeitet [1] — beschließen die Erzählung vom Dämonischen in Kapernaum Mk 1 27. Auch hier ist die Beziehung zur Predigt deutlich: die Chöre — so naiv stilisiert wie die Paradigmen überhaupt — weisen mit ihrem „noch nie“ auf die Größe der Tat und die Bedeutung des Täters; und von dieser Bedeutung handelt die Predigt. So fügt sich den bisher genannten Merkmalen der Gattung „Paradigma“ — Abrundung nach vor- und rückwärts, Kürze, erbaulicher Stil, Betonung der Worte Jesu — noch ein fünftes an: Ausklang der Erzählung in einem für die Predigt brauchbaren Gedanken, sei es in einem allgemeinen Wort, sei es in einer beispielhaften Handlung Jesu, sei es endlich in einem die Tat preisenden Ausruf des Chores [2]. Es kann gegen diese letzte Kennzeichnung nicht geltend gemacht werden, daß sich solche chorischen Rufe auch in der anderen, in Kapitel IV zu behandelnden Gattung evangelischer Erzählungen, der Novelle, finden. Das ist in der Tat der Fall. Hier wie dort schließen Wundergeschichten mit Akklamationen. Denn die Akklamation ist ein Kennzeichen der Wundergeschichte auch in der Umwelt [3]. So haben wir in dieser Art des Abschlusses ein Stil-Element festzustellen, das die getrennten Gruppen nicht unterscheidet, sondern verbindet. Bei der Erzählung von Wundern hat sich auch in gewissen Paradigmen ein Motiv aus der „Welt“ herausgebildet. Die Ursache dieser Gemeinsamkeit liegt zutage: auch die Wundererzählungen der Um-

Paradigma, sondern eine vom Evangelisten gebildete Komposition. Aber sie ist jedenfalls aus paradigmatischen Motiven geschaffen und darf darum hier herangezogen werden.

[1] Es fällt auf, daß von mehreren unreinen Geistern die Rede ist, als ob Jesus vor diesem Publikum schon mehrere Heilungen vollbracht hätte. Das deutet auf eine Verallgemeinerung des Evangelisten, pragmatisch gemeint wie der folgende Vers 1 28. Da aber das Staunen in 1 27 ein stilgemäßer Ausdruck der Wirkung ist, die von der Dämonenaustreibung auf die Zuschauer ausgegangen ist, so wird man auch einen der Zurufe für das ursprüngliche, isoliert umlaufende Paradigma in Anspruch nehmen dürfen.

[2] In welchem Grad der Gesamteindruck der Perikopen von diesen Abschlüssen bestimmt wird, läßt sich an der Heilung der zehn Aussätzigen zeigen, Lk 17 11–19. Hier fehlt — mit anderen Kennzeichen des Paradigmas — auch ein solcher Abschluß, und infolgedessen bietet die Geschichte überhaupt keine Verbindung zu Gedanken der Missions- oder Kultuspredigt. Sie ist aber auch keine Novelle, sondern nimmt eine Sonderstellung ein, vgl. Kap. V.

[3] Über Akklamationen wie „groß ist der Gott . . .“ oder „es gibt nur einen . . .“; vgl. Peterson, *Εἷς θεός*, 1926, 183 ff.

welt und die urchristlichen Novellen, die in solchen Zuruf ausklingen, wollen Mission treiben, wollen für den Gott oder den Menschen, von dem sie berichten, werben. Nur geschieht ihre Propaganda nicht im Zusammenhang der Predigt, sondern sie wirken durch sich selber. Darum hebt diese Gemeinsamkeit den Unterschied der Gattungen nicht auf; vor allem gibt sie dem Interpreten nicht das Recht, die Wundergeschichten der Evangelien in eine Gruppe zusammenzuordnen und dabei die weitgehenden Unterschiede zwischen den Gattungen zu übersehen.

Es ist überhaupt nicht der Sinn dieser Charakteristik des Paradigmas, lediglich solche Merkmale zu nennen, die nirgends anders vorkommen dürfen, wenn die Artbestimmung Geltung haben soll. Die Gattungen werden hier mit einer Reihe von Merkmalen beschrieben, deren Gesamtheit ihr Wesen verdeutlicht. Diese Unterscheidung von Gattungen ist nicht Selbstzweck, sondern dient der Erkenntnis der Überlieferungsgeschichte. Sie stellt eine Arbeitshypothese dar, die den Traditionsprozeß erhellen soll. Darum muß jedes Merkmal der Gattung genannt werden, das für diesen Prozeß bezeichnend ist, selbst wenn eines unter diesen Merkmalen auch bei der Analyse einer anderen Gattung sichtbar werden sollte.

An einer Frage bin ich bisher vorbeigegangen, weil die Erschließung von Gesetzen der Tradition allein aus der Form des Überlieferten nicht durch andersartige Erwägungen gestört werden sollte. Nun aber, am Abschluß der Untersuchung über das Paradigma, drängt sich diese Frage nach der geschichtlichen Zuverlässigkeit der Paradigmen in den Vordergrund.

Die Frage der Geschichtlichkeit wird hier zunächst auf die Paradigmen eingeschränkt. Darin liegt eine Veränderung der Problemstellung, wie sie in der kritischen Wissenschaft lange Zeit hindurch üblich war. Man machte die Untersuchung der Geschichtlichkeit der Evangelien abhängig von der Lösung der Verfasserfrage und versuchte das Verhältnis der Autoren zu den Augenzeugen festzustellen, um zu prüfen, wieviel die Evangelisten von dem wirklichen Ablauf der Dinge gewußt oder in Erfahrung gebracht haben könnten. Diese Erörterungen würden auf einen Irrweg führen, auch wenn sie nicht mit der ganzen Unsicherheit der Autorschaft belastet wären; denn schon die Frage-

stellung, die ihnen zugrunde liegt, ist zu literarisch und zu individualistisch. Die Verfasser der Evangelien, mindestens der synoptischen, sind ja nicht „Autoren“ im literarischen Sinn, sondern Sammler; es kommt also zunächst gar nicht auf ihr Wissen von den Dingen an, sondern auf das Wissen derer, die der Überlieferung ihre Form gaben. Und diese Formwerdung ist nicht durch Schriftsteller, sondern durch Prediger zustande gekommen. Sie vollzieht sich also auch nicht nach individuellen Wünschen und Kräften, sondern gemäß den Notwendigkeiten der Predigt, also nach überindividuellen Gesetzen, die sich aus dem Sein der urchristlichen Gemeinden ergeben. Die formgeschichtliche Betrachtung schließt also eine soziologische Fragestellung ein [1]. Damit ist bereits angedeutet, daß sie zunächst das Problem der Traditionsbildung untersucht und erst in zweiter Linie und in eingeschränktem Maße die Geschichtlichkeit dieser Tradition. Wenn also hier die Frage der Zuverlässigkeit für die Paradigmen gestellt wird, so kann sie mit formgeschichtlichen Mitteln nur auf indirektem Wege beantwortet werden, und nur, indem man von einzelnen Beobachtungen an der Form zu allgemeinen Erkenntnissen, die der ganzen Gattung gelten, fortschreitet.

Hin und wieder können wir durch rein stilistische Kritik von dem gegenwärtigen Text der Erzählungen zu einem früheren gelangen, d. h. von einem durch den Evangelisten bearbeiteten Paradigma, das schon in irgendwelcher Weise literarisiert ist, zu der reinen Form, wie sie den Missionaren zur Illustration der Predigt dienen konnte. Und das ist dann natürlich ein Schritt vom weniger Geschichtlichen zum historisch Zuverlässigeren. Ich sprach oben die Vermutung aus, daß in der Zebedaidengeschichte der Teil 10 38–40 ursprünglich gefehlt habe; denn er ist an den Personen und ihrem Schicksal interessiert, bietet also einen Typus dessen, was ich als Ansatz zur Legende aus den Paradigmen ausgeschieden habe. Die formale Kritik wird in diesem Fall durch geschichtliche Erwägungen gestützt; Mk 10 38 bis 40 ist offenbar ein vaticinium ex eventu, zur Verherrlichung

[1] O. CULLMANN, Rev. d'Histoire et de Philolosophie religieuses, 1925, 573, bemerkt mit Recht, daß die formgeschichtliche Betrachtung die Soziologie in das Gebiet der neutestamentlichen Forschung einführe. Ich brauche nicht zu sagen, daß ich in diesem Punkt methodisch mit BULTMANN völlig einig bin (Gesch. d. synopt. Trad.², z. B. 291).

des bereits eingetretenen Märtyrertodes der beiden Brüder mit der Perikope verbunden. Einen verwandten Fall bietet die Salbungsgeschichte. Das Wort Jesu, in dem er die Tat der Frau als „gutes Werk“ lobt gegenüber dem üblichen guten Werk des Almosengebens, ist der Höhepunkt des Paradigmas, und wohl auch sein Schlußstück. Zur Passionsgeschichte hat die Erzählung bisher gar keine Beziehung; diese tritt erst mit den folgenden Worten ein. Nun wird die Tat der Frau als prophetisches Zeichen auf das Begräbnis angesehen — damit hört die Geschichte auf, Beispiel zu sein —, und auf Grund dieser Deutung erscheint der Ruhm der Frau so groß, daß er mit der Weltmission verbunden wird — solche Worte zum Ruhm einer Nebenperson sind vollends dem Paradigma fremd. Wenn die Geschichte auf diese Verherrlichung angelegt wäre, würde der Name der „Heldin“ gewiß nicht fehlen. Auch hier wird man also aus stilkritischen Gründen auf eine kürzere Form des Paradigmas schließen müssen; und man wird auch hier damit das historisch Glaublichere treffen, weil auch in diesem Fall die auszuscheidenden Worte offenbar ein vaticinium ex eventu enthalten.

Aber das sind nur relative Ergebnisse. Wir gelangen auf diesem Wege von einem minder glaubwürdigen zu einem zuverlässigeren Text; es fragt sich aber, wie es mit der Zuverlässigkeit der Paradigmen überhaupt steht. Wenn als erwiesen gelten darf, daß nur im Zusammenhang mit der Predigt Traditionen von der Geschichte Jesu bei jenen unliterarischen und auf das Weltende wartenden Menschen aufbewahrt werden konnten, so ist damit ein Gradmesser der Geschichtlichkeit gegeben. Je näher eine Erzählung also der Predigt steht, desto weniger ist sie verdächtig, von novellistischen, legendaren oder literarischen Einflüssen verändert worden zu sein. Die Gattung der Paradigmen ist der Predigt noch ganz nahe, vornehmlich von den Interessen der Verkündigung bestimmt und spröde gegen das Eindringen andersartiger Tendenzen. So ergibt sich ein gutes Vorurteil für die Ungetrübtheit der paradigmatischen Überlieferung. Jene Bindung der Paradigmen an die Predigt deutet auch auf zeitige Entstehung dieser Gattung. Die Erzählungstechnik der Zeit hat sich des Stoffes noch nicht bemächtigt, die üblichen Legendenmotive und vollends außerchristliche Anekdotenzüge sind noch nicht in wesentlichem Umfange eingedrungen; Beziehungen des Erzählten zu den großen Weltereignissen werden von den Er-

zählern kaum erreicht und wohl nie mit Bewußtsein erstrebt. Die „Welt" hat mit dieser Überlieferung noch so wenig zu tun, daß man sich die Entstehung solcher Traditionen nur in den ersten Jahrzehnten nach Jesu Tod vorstellen kann. Damals lebten noch Augenzeugen der Begebenheiten. Das wird auch durch den Prolog des Lukas bestätigt, der „Augenzeugen" und „Diener des Worts" zusammenstellt, ohne einen Generationsunterschied zwischen ihnen zu betonen. Es ist also wahrscheinlich, daß diese Geschichten in der Nähe von Augenzeugen entstanden sind, in zeitlicher und — wie S. 32 betont ist — vermutlich auch in räumlicher Nähe. Da die Augenzeugen kontrollieren und korrigieren konnten, so ist damit eine relative Zuverlässigkeit der Paradigmen gesichert.

Allerdings nur eine relative Zuverlässigkeit! Denn gerade weil sie der Predigt dienen, können diese Geschichten nicht neutral erzählt werden. Sie wollen die Predigthörer treffen, wollen die Verkündigung stützen und belegen; sie sind also von einer Absicht getragen und nach einem Ziel hin ausgerichtet. Der Erzähler ist aufs stärkste interessiert; er will die Ereignisse berichten, die seinem eigenen Glauben den Eintritt der eschatologischen Heilszeit gewiß machen. Mit dieser Erkenntnis haben wir auf buchstäbliche Authentie im Sinne einer gerichtlichen Aussage oder einer polizeilichen Meldung verzichtet; wer aus religiösen oder wissenschaftlichen Gründen an der Idee hängt, daß jeder Nebenumstand sich genau so zugetragen habe, wie er im Markus oder in einem kritisch gereinigten Markus steht, wird diesen Verzicht als Schädigung empfinden. Aber wer so denkt und damit im Grunde den alten Inspirationsbegriff in all seiner Starrheit von der ganzen Heiligen Schrift auf eine durch Kritik gewonnene Urzelle überträgt, täuscht sich doch wohl über die Tragweite dieses Verzichtes. Er irrt, wenn er die uninteressierte, farblose, möglichst korrekte Wiedergabe eines Vorgangs, wenn er also das Protokoll unter allen Umständen für das Ideal einer geschichtlichen Aussage hält; denn nicht nur aus der Einschaltung eines zu lebendigen Interesses, sondern auch aus der Ausschaltung jeglicher Anteilnahme können sich Mißverständnisse ergeben. Gerade die erbauliche predigtgemäße Stilisierung, die völlige Objektivität ausschließt, verbürgt uns, daß wir es mit alter und relativ guter Tradition zu tun haben. Neutrale Berichte wären, wenn wir sie hätten, von vornherein verdächtig.

Und endlich schätze man die Wirkung dieses Erzählungsstiles auf die Nachwelt nicht gering ein. Die weltgeschichtliche Bedeutung dieser Paradigmen beruht ja gewiß nicht auf der Zuverlässigkeit jedes Wortes, sondern darauf, daß sie — gerade vermöge dieser interessierten Erzählungsweise — ein eindrucksvolles Bild von Jesu Wesen und Wirkung vermitteln. Ohne diese interessierte Eindrücklichkeit hätte der Glaube nicht, was er zu haben verlangt: Zeugnis der Offenbarung Gottes. Ohne diese verkürzende, stilisierende, konzentrierende und interpretierende Erzählungsart der Paradigmen aber wäre auch das Bild Jesu nur Bildungseigentum, und nicht, wie es der Fall ist, Menschheitsbesitz, zugänglich jedem, die kraftvollste Verlebendigung seiner Worte. Gerade wer diese Eigenart jener Geschichten empfindet, wird verstehen, daß die ältesten Christen so — und nur so — von Jesu Wirken erzählten. Die relative Zuverlässigkeit der Paradigmen beruht auf der Erkenntnis, daß sie denselben soziologischen Hintergrund haben wie die älteste Predigt. Das Recht zu kritischer Erwägung des Erzählten erwächst aus der Einsicht, daß gerade jene soziologische Bedingtheit eine protokollarisch genaue Wiedergabe ausschließt.

Man wird sich also nicht wundern, wenn man in den Paradigmen auf Sätze, zumeist Worte Jesu, stößt, deren Zuverlässigkeit zu bezweifeln ist. Dadurch, daß sie in relativ primärer Überlieferung vorkommen, werden sie nicht als echt erwiesen, andererseits wird die paradigmatische Art der Geschichte durch solche unhistorischen Züge nicht verfälscht. Denn beides gehört zusammen: diese Art der Überlieferung — die ursprünglichste, die es unter den Christen überhaupt gab — bedingt unhistorische Veränderungen der Jesusworte. Den einfachsten Fall habe ich schon am Beispiel der Verwandten-Geschichte aufgezeigt: für die Situation würde genügen, was Jesus Mk 3 34 antwortet: siehe das ist meine Mutter und meine Brüder. Für die Predigt war es nötig, aus dieser einmaligen Situation einen allgemeinen Grundsatz zu gewinnen; das geschah, indem man Blick und Geste Jesu, die für den Augenzeugen eindeutig waren, auch dem Hörer der Geschichte eindeutig erklärte: wer Gottes Willen tut, der zählt zu Jesu wahren Verwandten [1]. Und ebenso mag der Schluß

[1] Bultmann, Gesch. d. synopt. Tradition [2], 29, hält umgekehrt das Logion für das Ursprüngliche, den Vorgang aber für eine ideale Szene

der Levi-Geschichte zustande gekommen sein Mk 2 17. Jesus rechtfertigt die Berufung des Zöllners [1] mit dem Wort „nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken". Die Predigtüberlieferung aber gewinnt aus diesem Wort eine „Lehre" — daß Jesus gekommen sei, Sünder zu berufen und nicht Gerechte — und legt diese Lehre Jesus selbst in den Mund.

Das sind harmlose Fälle, die zu diskutieren nur aus methodischen Gründen lohnt. Die methodische Erkenntnis aber ist wichtig; man muß sich schon hier vor der Versuchung hüten, Literarkritik zu treiben und „Zusätze" abzuschneiden, um damit von der Urform, dem Paradigma, zu einer historisch völlig gereinigten Ur-Urform zu gelangen. Denn eine solche Ur-Urform hat nicht existiert, wenigstens nicht auf dem Boden der Missionsüberlieferung in griechischer Sprache. Als diese Überlieferung geschaffen wurde, geschah es für die Zwecke der Predigt, und die Predigt bedurfte jener allgemeinen Sätze, die wahrscheinlich ungeschichtlich sind.

Wichtiger ist das Problem dieser Predigt-Sprüche für das Verständnis der Geschichte vom Ährenraufen. Hier rechtfertigt Jesus die Jünger: der Sabbat ist für den Menschen da und nicht der Mensch für den Sabbat. Die folgenden Worte aber — „also ist der Menschensohn auch Herr über den Sabbat" — wären in dieser Situation nur dann begreiflich, wenn sie für den Menschen die Konsequenz zögen, nicht für den Menschensohn. In richtiger Empfindung dafür hat WELLHAUSEN angenommen, daß „Menschensohn" hier ursprünglich gar nicht den feierlichen technischen Sinn habe, sondern — wie das aramäische Originalwort — „Menschenkind" bedeute. Also rede der Spruch

(wiederum aber das vorbereitende Motiv 3 21 für gute alte Tradition!). Diese in der Theorie denkbare Entwicklung ist unwahrscheinlich, weil das Logion zu allgemein und zu substanzlos ist. Das Originale ist der Vorgang, nicht das Wort. Was wirklich eine ideale Szene ist, sieht man deutlich aus der Markus-Erzählung vom Zöllnermahl (siehe die nächste Anmerkung).

[1] Die Berufung — und nicht das Zöllnermahl. Denn dieses scheint mir Markus komponiert zu haben. Die bekannten Anstöße in Mk 2 15. 16 a (ἦσαν γὰρ πολλοί!) erklären sich am besten, wenn diese Worte von Markus eingelegt sind. Der Widerspruch der Gegner hatte sich gegen Jesu Verkehr mit Zöllnern gerichtet; statt „verkehren" sagen sie — im Blick auf die Reinheitsgesetze — „essen". Als Relief dazu komponiert Markus ein Mahl und verflicht damit die pragmatische Bemerkung, daß die Gefolgschaft Jesu zugenommen habe: „es waren viele, die ihm folgten." Das Wort Jesu 2 17 aber bezieht sich nicht auf das Mahl, sondern auf die Berufung.

von der Herrschaft des Menschen über den Sabbat. Aber es ist doch sehr fraglich, ob die in kultischen Dingen, wie das Fastengespräch zeigt, sehr vorsichtigen Prediger ein solches Wort Jesu ohne Einschränkung oder Erläuterung weitergegeben hätten. Viel einfacher löst sich das Problem, wenn wir auch hier in den letzten Worten einen Predigt-Spruch sehen, d. h. eine Deutung der Gemeinde zur Antwort Jesu: daraus könnt ihr Hörer sehen, daß der Menschensohn, d. h. Jesus, auch über den Sabbat Herr ist (vgl. auch Mk 10 45).

Dieser Gedanke verrät wenig Anteil an der inneren Freiheit Jesu, wohl aber ein energisches und geschichtlich ungeheuer bedeutsames Streben, die praktische Geltung und Anwendung der evangelischen Überlieferung festzulegen. Denselben Geist zeigt die Behandlung der Fastenfrage in der Predigt-Tradition. Ich sehe von dem Problem ab, ob schon die Predigt oder ob erst der Evangelist die eigentlich selbständigen Sprüche Mk 2 21 f. am Ende der Perikope eingefügt hat. Ohne sie schließt die Geschichte jedenfalls mit einer Rechtfertigung des Fastens; ihr eigentlicher Inhalt (Mk 2 18. 19) dagegen ist gerade die Verteidigung einer Lebensweise ohne Fasten. Dieses lag Jesus am Herzen, jenes den Gemeinden, die das Fasten eingeführt hatten. Längst ist erkannt, daß jener Schluß ein vaticinium ex eventu enthielt, das Jesu Leiden voraussetzt und mit den Worten: „an jenem Tage werden sie fasten“ sogar auf das Freitagsfasten der Christen anzuspielen scheint. Aber die Folge dieser Erkenntnis ist gewöhnlich eine literarkritische Operation, die Mk 2 19b. 20 abschneidet. Gewiß kommt man auf diesem Wege dem näher, was Jesus wirklich gesagt hat. Aber in der Tradition hat diese kurze Form der Geschichte wohl niemals existiert. Als man die Erzählung für die Zwecke der Predigt in eine feste Form brachte, verlieh man ihr auch schon diese aktuelle Zuspitzung auf die inzwischen eingeführte Fastensitte. So dürfen wir urteilen, weil Mk 2 19a alles andere als ein paradigmatischer Abschluß, 2 20 dagegen ein typischer Paradigmenschluß ist. Die Gegenfrage Jesu „können die Hochzeitsgäste fasten, während der Bräutigam bei ihnen ist?“ weist mit ihrer Zeitbestimmung auf ein Ende der Hochzeitstage; also darf eine Aussage über die kommende Zeit nicht fehlen. Das Ganze ist in dieser Form gewiß nicht geschichtlich, aber das Geschichtliche kann auch nicht durch eine einfache Streichung von 2 19b. 20 wiederhergestellt werden. Über

die in der Predigt verwendete Form der Erzählung zu dem wirklichen Geschehen vorzudringen ist uns hier wie sonst oft verwehrt. Gerade an diesem Beispiel erkennt man aber die Güte der Überlieferung, die in ihrem konservativen Charakter besteht; obwohl man das Bedürfnis hatte, die Fastensitte zu rechtfertigen, wußte man doch das Wort Jesu zu erhalten, das eigentlich eine entgegengesetzte Tendenz hatte.

Von der Untersuchung des Fastengesprächs und der Geschichte vom Ährenraufen fällt nun auch auf das erste Stück dieser Gruppe ein Licht, auf die Erzählung vom Gelähmten. Ihre besondere Schwierigkeit ist bekannt; die erste Fragestellung, Sündenvergebung oder Heilung, wird von der zweiten gekreuzt: wer darf Sünden vergeben? Die erste bedingt den Gang der Handlung; es entspricht jüdischen Gedanken über den Zusammenhang von Sünde und Krankheit, daß Jesus die Sündenvergebung durch die Heilung bestätigt. Nur auf die Wirklichkeit der Vergebung kommt es dabei an, nicht auf Jesu Recht dazu. Dieses Recht wird von dem Mittelstück der Geschichte betont, Mk 2 6–10: Schriftgelehrte, deren Anwesenheit bisher nicht vermerkt war, bemäkeln das Verhalten Jesu in ihrem Innern; er lästere Gott, denn niemand als Gott könne Sünde vergeben. Jesus stellt sich diesen unausgesprochenen, aber gleichwohl von ihm erkannten Gedanken, indem er eine Frage ausspricht: was ist leichter, Sünden vergeben oder heilen? Es ist eine Vexierfrage; den Gegnern muß die Erwiderung versagen. Ihr Groll müßte sie antworten lassen, daß Vergebung leichter sei; denn sie hatten Heilung erwartet und ärgern sich, daß er nur mit Worten und nicht mit Taten heilt — ihre Frömmigkeit aber müßte ihnen diese Antwort verbieten, denn sie, und gerade sie, dürfen nicht zugeben, daß die leibliche Gottverlassenheit der Krankheit schlimmer sei als die sittliche Gottverlassenheit der Sünde. So entwaffnet Jesus ihren Groll; und nun erfolgt die Heilung! Was diese Verse 2 6–10 enthalten, ist also kein wirkliches, sondern nur ein fingiertes Gespräch, denn die Gegner haben gar nichts gesagt. Im Rahmen der Handlung haben die Verse nur die Aufgabe, von der Vergebung zur Heilung zu führen. Im Zusammenhang der Predigt bedeuten sie mehr, denn hier wird Christus verkündigt! Wenn wir nun in diesem Zusammenhang das Wort vom Menschensohn lesen, so bedarf es nur eines Hinweises auf die Geschichte vom Ährenraufen, und die dort ge-

fundene Lösung hilft auch hier. Nicht Jesus redet in dem Menschensohn-Satz, und nicht seine geschichtlichen Gegner in dem Wort von der Lästerung. Der Erzähler — das aber ist der Prediger — hat dieses Mittelstück geschaffen um des Gedankens willen, der ihm die Hauptsache war, dessen Bestätigung die Heilung darstellte. Sie ist geschehen, „damit ihr wisset, daß der Menschensohn Macht hat, Sünden zu vergeben auf Erden". Den wirklichen Hergang können wir allenfalls ahnen; nach dem Wort Jesu, das die Vergebung versichert, vielleicht ein Protest der anderen, daß Jesus „nur" Sünden vergibt, und dann etwa das Rätselwort Jesu von leicht und schwer (2 9), das die Protestierenden zur Besinnung bringen soll; endlich die Heilung. Aber ein Ur-Paradigma herzustellen, das nur diesen Hergang erzählt, vermögen wir nicht, weil es sich durch Streichung nicht gewinnen läßt; wir dürfen es aber auch nicht, denn einen solchen Urbericht hat es nie in der Tradition gegeben. Die Predigt bedingte von vornherein, daß der Frage nach Vergebung und Heilung die andere nach dem Recht der Vergebung zur Seite trat. Denn dies war eine Frage nach der Würde Jesu, und darum war sie für die Predigt wichtiger als die andere. Daß auch hier nur eine Veränderung und Verbrämung, nicht aber eine völlige Verkehrung des Geschichtlichen stattgefunden hat, sieht man aus dem harmlosen, gar nicht „christologischen" Schlußchor: „solches haben wir noch nie gesehen" — das klingt, als ob die Geschichte nur von der Wundertat, nicht auch von der Würde des Wundertäters erzähle.

Diese Analyse der Geschichte vom Gelähmten zeigt auch, daß man derartige Stücke nicht als Streitgespräche bezeichnen kann [1]. Die Art eines echten — d. h. gehaltenen oder erdachten, aber wesenhaften — Gesprächs würde es mit sich bringen, daß in Rede und Gegenrede ein Thema zur Entwicklung und Behandlung käme. In dieser Geschichte dagegen und in den meisten anderen Paradigmen hat der Gegenredner keine selbständige

[1] Ich wende mich damit gegen die Klassifizierung BULTMANNS, der „Streit- und Schulgespräche" als Untergruppe der Apophthegmata bezeichnet, und ebenso gegen die Zielsetzung von MARTIN ALBERTZ, Die synoptischen Streitgespräche, der aus der Überlieferung „Urgespräche" herausschälen will. Ich bestreite aber nicht, daß Markus oder ein älterer Sammler gewisse Paradigmen als Streitgespräche begriffen und darum — besonders in Mk 2 und Mk 12 — zusammengefügt hat. Vgl. Kap. VIII.

Bedeutung. Er soll nur wie hier die entscheidende Tat Jesu hervorrufen oder er soll, wie bei der Salbung, widersprechen, damit Jesus ihm antworten kann. Im Hin und Her eines Dialogs wird von den Erzählern weder das Sabbatgebot diskutiert noch der Anspruch des Kaisers auf die Steuer; also wird die Bezeichnung Gespräch dem Tatbestand nicht gerecht. Es ist gleichgültig, ob die Partner schweigend lauern (Mk 3 2) oder im Innern tadeln (Mk 2 6. 7), ob ihr Widerspruch in allgemeinen Wendungen geschildert (Mk 10 13) oder ausdrücklich zitiert wird (Mk 14 4. 5); also ist die Gesprächsform nicht entscheidend für die Gattung — und an diesem Ergebnis kann auch das vereinzelte Vorkommen eines belangreichen dialogischen Hin und Her (in der Geschichte vom Reichen Mk 10 17 ff.) nichts ändern. Das leitende Interesse haftet nicht am Gespräch, sondern an Wort oder Tat Jesu, und darum gehört die Geschichte von den Kindern ebenso wie die vom Reichen oder vom Gelähmten in diese Gruppe, trotzdem dialogische Elemente in diesen Paradigmen teils gar nicht, teils in verschiedener Art vorkommen. Man hat also auch kein Recht, aus jenen dialogischen Elementen den „Sitz im Leben" zu erschließen und die Perikopen deshalb aus den Diskussionen der Gemeinde abzuleiten; und darum darf man nicht mit BULTMANN [1] erklären, daß in Mk 2 5b–10 die palästinensische Gemeinde ihr Recht der Sündenvergebung an ihrem Vermögen der Wunderheilung beweisen wolle. Erstlich ist ernsthaft zu bezweifeln, daß für christliche Gemeinden in den Jahren 50—70 Diskussionen dieser Art wesentlich waren. Der Vergleich mit jüdischem Schrifttum in Kapitel VI wird den großen soziologischen Unterschied dartun, der zwischen diesen Christen und den im Lehrhaus diskutierenden Rabbinen besteht. Sodann aber sind die dialogischen Elemente innerhalb der Paradigmen, wie ich gezeigt habe, nicht so wesentlich, daß aus ihnen das leitende Interesse der Perikope und daraus wieder der „Sitz im Leben" zu erschließen wäre. An rabbinischen Texten kann man

[1] BULTMANN, Geschichte der synopt. Tradition [2], 12 ff. An der Behandlung der Perikope Mk 2 1 ff. zeigt sich die zwischen BULTMANN und mir bestehende Differenz aufs deutlichste. Da BULTMANN das konstruktive Verfahren verschmäht, mittels dessen allein man ein Bild von den christlichen Gemeinden der ältesten Zeit gewinnen kann, so kann er eine in dogmatischen und apologetischen Diskussionen lebende Gemeinde voraussetzen, ohne diese Vorstellung seinen Lesern zur Debatte zu stellen.

das Wesen „echter“ Streit- und Schulgespräche erkennen; von ihnen kann man ihre Entstehung in ebensolchen Diskussionen ablesen. Aber der Gesprächspartner und die Dialogführung gelangen hier auch zu ungleich größerer Bedeutung als in den „Paradigmen“ der Evangelien.

So häufen sich die Einzelbeobachtungen und bestätigen, was wir vom Paradigma erwarten durften. Das Paradigma erweist sich in der Tat als die Erzählungsform, deren Gebrauch wir bei den Predigern des Evangeliums voraussetzen können. Es ist die einzige Form, in der die Überlieferung von Jesus erhalten werden konnte zu einer Zeit, da Sehnsucht nach dem Ende und Bewußtsein der Weltfremdheit die Pflege geschichtlicher Überlieferung oder die Ausbildung einer Literatur (im technischen Sinne des Wortes) noch gar nicht aufkommen ließen. Das was an „Geschichte“, was an „Literatur“ in den Gemeinden vorhanden ist, hat sein Leben nur innerhalb der Predigt und durch die Predigt. Der Prediger ist es, der zugleich überliefert und erzählt; darum fehlt den Paradigmen die Objektivität des Protokolls und der Farbenreichtum der Novelle; daher eignet ihnen aber auch werbende und erbauende Kraft.

IV. DIE NOVELLE.

In der Predigt liegen wie in einer Urzelle die Elemente der künftigen christlichen Literatur beisammen. Je mehr sich das Christentum in der Welt einrichtet, desto mehr treten die Bedürfnisse auseinander, desto mehr sondern sich auch die verschiedenen Dienste voneinander, mit denen man in der Gemeinde diesen Bedürfnissen entgegenkommt. Für die Weiterbildung der evangelischen Tradition scheinen der Erzähler und der Lehrer von besonderer Bedeutung gewesen zu sein. Von der Tätigkeit der Lehrer können wir uns aus gewissen Angaben der urchristlichen Literatur eine Vorstellung machen; ihr Einfluß auf die evangelische Überlieferung wird uns noch beschäftigen. Von Erzählern schweigen die Quellen. Daß es dennoch Männer gegeben hat, die Geschichten aus dem Leben Jesu breit, farbig und nicht ohne Kunst zu erzählen wußten, das können wir mit aller Sicherheit aus dem Dasein solcher Erzählungen schließen. Es handelt sich um eine Reihe von Geschichten, die ich von der

Betrachtung im vorigen Kapitel ausgeschlossen habe; ihre Formung verrät deutlich, daß sie nicht für die Zwecke der Predigt geschaffen, nicht bei Gelegenheit der Predigt als Beispiele vorgetragen wurden. Gerade was wir bei den Paradigmen bezeichnenderweise vermißten, findet sich hier: Breite, die eine paradigmatische Verwendung unmöglich macht, Technik, die eine gewisse Lust zu fabulieren verrät, Topik, die diese Erzählungen solchen literarischen Gattungen näher rückt, wie sie außerhalb des Christentums in der „Welt" gepflegt werden. Zu dieser Topik gehören Schilderungen der Krankheit und der Heilung (oder des wunderbaren Vorgangs), gehört die Konstatierung des Erfolges — und dies alles unterscheidet die Novellen von den Paradigmen; es begegnen aber auch chorische Akklamationen des Wundertäters am Schluß — und dergleichen wurde bereits an gewissen Paradigmen beobachtet (siehe S. 55). Trotzdem müssen solche Zurufe des Chors als stilgemäße Schlüsse auch dieser Gattung gelten. Das darf im Widerspruch zur ersten Auflage dieses Buches behauptet werden, denn derartiges findet sich auch in Wundererzählungen außerhalb des Judentums und Christentums. Abgesehen von diesem einen, beiden Gattungen gemeinsamen Merkmal sind die Unterschiede der Stile leicht festzustellen. Wer die Eigenart der Paradigmen erkannt hat, weiß auch um diese andere Gattung Bescheid, weil er die eine von der anderen abzugrenzen gelernt hat. Die Art dieser anderen Gattung zu bezeichnen, wird man am besten den Namen N o v e l l e verwenden. Denn hier ist ein literarischer Name am Platz; die Gattung, die es zu beschreiben gilt, hat mehr Anteil an der Welt und ihren literarischen Formen als das Paradigma. Wir wissen freilich nichts von denen, die diese christlichen Novellen schufen, aber wir können die Eigenart ihrer Schöpfungen bestimmen.

Fast noch deutlicher als die Paradigmen heben sich die Novellen aus dem Text des Markus-Evangeliums heraus. Das ist kein Wunder; die einfachere Gattung kann durch Bearbeitung leichter entstellt, leichter in der Reinheit ihres Typus getrübt werden als die ausgebildetere, reichere Form, deren stattlicher Besitz an Kennzeichen auch durch Verarbeitung nicht völlig zu tilgen ist. Zumal im Markus-Evangelium zeigt eine Reihe von Geschichten unverkennbare Merkmale dieser Gattung, so daß man folgende neun als Novellen ansprechen kann:

Der Aussätzige Mk 1 40–45 [1]
Der Seesturm Mk 4 35–41
Der Dämonische und die Schweine Mk 5 1–20
Die Tochter des Jairus und die Blutflüssige Mk 5 21–43
Die Speisung der Fünftausend Mk 6 35–44
Das Seewandeln Mk 6 45–52
Der Taubstumme Mk 7 32–37
Der Blinde von Bethsaida Mk 8 22–26
Der epileptische Knabe Mk 9 14–29.

Dazu kommen noch die großen Wundergeschichten des Johannes-Evangeliums, die zweifellos auf Novellen zurückgehen. Sie weisen untrügliche Merkmale novellistischen Stiles auf, wenn sie auch mehr oder minder vom Evangelisten bearbeitet sind:

Die Hochzeit zu Kana Joh 2 1 ff.
Der Sohn des königlichen Beamten Joh 4 46 ff.
Der Lahme am Teiche Bethzatha Joh 5 1 ff.
Der Blindgeborene Joh 9 1 ff.
Die Erweckung des Lazarus Joh 11 1 ff.

Als novellistisch, wenn auch vom Autor bearbeitet, wird sich auch erweisen

Die Erweckung des Jünglings zu Nain Lk 7 11 ff.

Auch hier haben wir es im allgemeinen mit in sich geschlossenen Einzelgeschichten zu tun. Wo Verbindungen vorliegen, wird man sorgfältig zu prüfen haben, ob sie nicht vom Evangelisten stammen, ob ihre Ablösung nicht die Erzählung völlig selbständig und erst recht verständlich macht. Nur in einem Fall darf man auch den Versuch einer Ablösung gar nicht wagen; die Heilung der Blutflüssigen und die Totenerweckung im Hause des Jairus sind aufs engste miteinander verbunden. Der besorgte Vater ruft Jesus nur zu einer

[1] Von dieser Geschichte habe ich früher (Aufl. 1 und Theol. Rundschau 1929, 202) geurteilt, sie stelle eine halbnovellistische Mischform dar. Allein ihr leitendes Interesse ist durchaus auf die Topik der Heilung gerichtet: Fußfall des Kranken, Geste, wunderwirkendes Wort und Konstatierung des Erfolgs bilden die wesentlichen Elemente der Erzählung. In dieses Schema fügt sich auch das zunächst rätselhafte ἐμβριμησάμενος ein, siehe S. 70. Von einem für die Predigt brauchbaren Gedanken dagegen ist nichts zu bemerken. Der Mk 1 40 von dem Kranken bekannte Glaube wird nicht gepriesen, ja nicht einmal besonders hervorgehoben. Die Geschichte ist also eine Novelle.

Kranken; während sie zu ihr gehen, umdrängt sie das Volk, und im Gewühl der Menge findet das kranke Weib den Weg zu dem, dessen Wunderkraft sie heilt. Dadurch entsteht eine Verzögerung für Jesus, und unterdessen ist das Mädchen gestorben; der zur Heilung Gerufene muß nun als Totenerwecker auftreten. So ist die eine Handlung in die andere eingebettet zu kunstvollem Ganzen; diese Verbindung scheint dem Evangelisten schon vorgelegen zu haben.

Dagegen ist die Jairus-Geschichte mit der Heilung des Besessenen durchaus nicht untrennbar verknüpft; und diese mit der Sturmgeschichte nur insoweit, als sie am anderen Ufer und in der Nähe des Sees spielt [1]; Jesus mußte also vorher überfahren. Die Erzählungen Mk 4 35—5 43 bilden wohl einen Zyklus, aber der Zyklus braucht nicht schon vom ersten Erzähler, braucht allerdings auch nicht erst vom Evangelisten geschaffen zu sein. Auch die Verbindung der Novellen von Speisung und Seewandeln muß nicht ursprünglich sein, doch läßt sich darüber schwerlich Sicheres ausmachen.

An anderen Stellen kann man mit leichter Mühe erkennen, daß der Evangelist die Novellen durch *Bemerkungen pragmatischer Art* seinem Werke eingefügt hat. Vor allem lassen sich die stereotypen Verbote, das Erlebte zu erzählen, leicht von den Erzählungen ablösen, so am Ende der Blinden- und am Ende der Taubstummen-Geschichte, die beide schon vorher ihren — wie wir sehen werden, für die ganze Gattung bezeichnenden — Abschluß erreicht haben. Man muß dabei zwischen der Heimlichkeit des wunderbaren Vorgangs und der Geheimhaltung der Heilung wohl unterscheiden: während jene nicht befremdlich ist (siehe Act 9 40), erweist sich diese als praktisch undurchführbar — soll denn der bisher blind Gewesene sein Leben in Verborgenheit weiterführen? —, und darum muß sie als Theorie des Evangelisten gelten: es ist die bekannte Vorstellung vom Messiasgeheimnis. Praktisch unmöglich ist die Aus-

[1] Vielleicht erklärt sich die textkritische und topographische Frage, ob ursprünglich vom Land der Gerasener, Gadarener oder Gergesener die Rede war, am einfachsten so, daß die Geschichte zunächst ohne Ortsangabe umlief, dann — ganz allgemein und etwas oberflächlich — im Gebiet des bekannten Gerasa lokalisiert wurde, ohne daß die Mk 5 14 erwähnte Stadt selbst Gerasa hätte sein sollen. Das Bestreben, diese Stadt zu identifizieren, führte dann zu den Korrekturen des Ortsnamens am Anfang der Geschichte.

führung des Verbots auch am Ende der Jairus-Geschichte, denn das wiederbelebte Mädchen kann nicht verborgen bleiben; so dürfen wir auch Mk 5 43 a als pragmatische Bemerkung des Evangelisten ablösen. Kein stereotypes Verbot scheint mir dagegen beim Aussätzigen, Mk 1 43 f., vorzuliegen. Der Kranke ist geheilt worden von einem Leiden, das ihm jeglichen Umgang mit Menschen verbot. Die Heilung soll darum erst gelten, wenn der gesetzliche Gutachter gesprochen hat, wenn der Kranke durch priesterliche Kontrolle und Reinigungsopfer als rein dargestellt ist „ihnen (d. h. den Menschen) zum Zeugnis". Darum verbietet ihm Jesus, jetzt schon von seiner Heilung zu erzählen; darum bedroht er ihn [1] und treibt ihn fort (nicht nur von sich weg, sondern von allem menschlichen Verkehr). Markus freilich versteht dies alles im Sinn seiner Geheimnistheorie. Was er meint, zeigt der Vers 1 45, der von ihm angefügt ist, nachdem die Novelle mit dem Befehl Jesu 1 44 bereits ihr Ende erreicht hat. Etwas Ähnliches sagt der Vers, den der Evangelist an das Ende der Taubstummen-Novelle gestellt hat, 7 36: Jesus will seine Erfolge geheimhalten, aber die Menschen tragen die Kunde davon in die Welt, gegen seinen Willen. So entwickelt der Evangelist aus der Erzählung einzelner Fälle eine ganz primitiv gehaltene Darstellung des Massenerfolges Jesu. Nicht viel anders steht es mit dem Schluß der Novelle vom Dämonischen Mk 5 18 bis 20: Jesus lehnt es ab, diesen Zeugen seiner Heilkraft unter die Jünger aufzunehmen, er schickt ihn vielmehr nach Haus; aber der Geheilte handelt nicht nach Jesu Gebot, sondern zieht in der Dekapolis als Herold der Wunder Jesu umher [2]. Auch

[1] Das scheint mir der sehr einfache Sinn des vielumstrittenen Ausdrucks *ἐμβριμησάμενος αὐτῷ* zu sein; und diese Bedeutung ist mit Mk 14 5 ohne Schwierigkeit zu belegen, lexikalisch auch mit der Stelle Mt 9 30; nur handelt es sich dort um das stereotype Schweigegebot, an unserer Stelle dagegen um ein befristetes Verbot menschlichen Umgangs, das in der Art der überstandenen Krankheit begründet ist. LAKES Erklärung (Harvard Theol. Review 1923, 198), daß Jesus einen Verweis ausspreche, weil der Aussätzige ihn berührt habe (Lesart *ὀργισθείς* Mk 1 41 D), verkennt die technische Bedeutung der Schilderung in 1 41. Der wertvolle Nachweis von CAMPBELL BONNER (Harvard Theol. Review 1927, 171 ff.), daß das Wort *ἐμβριμησάμενος* technisch vom Wundertäter gebraucht werden könne, erklärt wohl Joh 11 33, unsere Stelle aber nur, wenn *ἐμβριμησάμενος* in Mk 1 41 konjiziert wird — und dazu liegt kein Anlaß vor.

[2] WREDE, Das Messiasgeheimnis, 139 ff., scheint mir die Stelle — im

hier aber ist ein charakteristischer, echt novellistischer Abschluß der Erzählung bereits vorher erreicht.

Die Anfänge der Novellen sind verhältnismäßig rein erhalten. Nur bisweilen finden sich Spuren einer redigierenden oder komponierenden Tätigkeit des Evangelisten. So beziehen sich, wie WELLHAUSEN gezeigt hat, Mk 4 36 die Worte „sie nahmen ihn mit, wie er im Schiff war" auf die eben erzählte Predigt im Schiff. Auch steht vor der Speisungsgeschichte ein redaktionelles Stück des Evangelisten Mk 6 30 ff.; den Faden der Novelle kann man sicher erst von 6 35 an verfolgen.

Wenn man aber einmal mit Eingriffen des Evangelisten zu rechnen gelernt hat, wird man auch die Geschichte vom Jüngling zu Nain unter die Novellen einreihen. Was in ihr als Eigentum des Lukas erscheint, des Evangelisten, der Gefühle schildert und Frauen gern erwähnt, ist vor allem der Vers Lk 7 13 „und als der Herr sie (die Mutter) sah, ward er gerührt und sprach zu ihr: weine nicht". Wenn man diesen Satz auslöst und vielleicht noch die Erwähnung der Mutter in Vers 15b [1], so ergibt sich ein strafferer und besserer Zusammenhang: die Mutter ist nur am Anfang genannt, ihre Anwesenheit wird vielleicht nicht einmal vorausgesetzt; die Berührung der Bahre, die den Zug zum Stehen bringt, wirkt unmittelbarer, wenn Jesus noch kein Wort gesprochen hat. Die Geschichte erwähnt sodann, echt novellistisch, das untrügliche Kennzeichen des wiedergeschenkten Lebens: der Erweckte beginnt zu reden. Endlich schließt sich die Novelle mit einer Akklamation der Menge, die hier besondere Bedeutung hat, da es sich nicht um die — meist stillschweigend vorausgesetzten — Zuschauer handelt, sondern um das Trauergefolge, das bereits 7 12 erwähnt ist: die notwendigen Statisten einer Begräbnisszene. In diesem an die Sprache der Septuaginta erinnernden Worten — „ein großer Prophet ist unter uns erstanden und Gott hat sich seines Volkes angenom-

---

Gegensatz zur üblichen Auslegung — richtig zu deuten. Über die Bedeutung des Messiasgeheimnisses vgl. Kapitel VIII.

[1] „Er gab ihn seiner Mutter wieder" gleicht wörtlich einem Satz aus der Erweckungsgeschichte eines anderen Witwensohnes 1 Kön 17 23. Außerdem entsprechen die Worte dem Satze 9 42 „er gab ihn seinem Vater wieder" — und auch diesen hat Lukas eingefügt, in den synoptischen Parallelen fehlt er. Auch zu „weine nicht" gibt es eine Parallele Lk 8 52, wo Lukas die Worte an das Klagepersonal (bei Markus) „was lärmt und weint ihr" gemildert hat in „weint nicht".

men" — liegt einer jener Chorschlüsse vor, die beiden Gattungen, Paradigma und Novelle, gemeinsam sind (siehe S. 55. 67), die aber bei beiden verschiedene Bedeutung haben. Ein Zuruf solcher Art verrät immer Interesse an der propagandistischen Ausnutzung des berichteten Ereignisses. Aber eine so einzigartige Begebenheit wie die Erweckung des Jünglings zu Nain wird nicht in der Überlieferung bewahrt, um als Beleg für die Predigt zu dienen, dazu ist das Erzählte zu schwerwiegend, auch zieht die Erzählung durch ihre Art das Interesse des Hörers auf sich. Die Erzählung hat vielmehr durch ihren Inhalt missionarisch zu wirken; sie ist gewissermaßen ein Ersatz der Predigt in einem Hörerkreis, der bereits an Wundertaten von Göttern und Propheten gewohnt ist [1]. Daß diese Art des Erzählungsschlusses im Neuen Testament verhältnismäßig selten vorkommt [2], zeigt, daß die neutestamentliche Überlieferung sich gegen diese Art einer schon literarisch zu nennenden Propaganda noch spröde verhält.

Der Zuruf bildet in der Novelle vom Jüngling zu Nain den bezeichnenden Abschluß, denn der folgende Vers, Lk 7 17, schildert in der Weise des Pragmatismus, die wir aus Markus kennen, wie diese Tat zur Verbreitung der Kunde von Jesus im ganzen Lande beiträgt. Dieser Vers geht auf den Evangelisten zurück; der Chorschluß gehört zur Novelle. In der Geschichte vom Taubstummen dagegen ist die Akklamation nicht ursprünglich. Ihr stilgemäßes Ende erreicht diese Novelle schon mit der Feststellung der Heilung Mk 7 35. Der Vers 7 36 dient, wie schon gezeigt, bereits dem Pragmatismus des Evangelisten. Der Wortlaut des

---

[1] Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapis-Religion, 1919, 14, hat das ausgeführt im Anschluß an die P. Oxy. XI 1382 erhaltene Sarapis-Aretalogie, deren Schluß lautet: „Und die *ἀρετή* wird in der Mercur-Bibliothek aufgezeichnet. Ihr Anwesenden rufet (oder: Die Anwesenden riefen): es gibt nur einen Zeus Sarapis." Vgl. außerdem Peterson, *Εἷς θεός*, 183 ff.

[2] Peterson, *Εἷς θεος*, 195, sagt: „Interessant ist, daß im Neuen Testament die eigentliche Akklamation innerhalb der Wundergeschichte fehlt." Das stimmt nur, wenn man Akklamation im allerstrengsten Sinn faßt. Der Grund, den Peterson angibt, dürfte aber auch für die oben behandelte Spärlichkeit der neutestamentlichen Zurufe in relativem Maße zutreffen; er scheint darin zu liegen, „daß die Wundererzählung, losgelöst aus anderen Zusammenhängen, noch nicht zu einem literarischen Propagandastück im Wettbewerb mit anderen Religionen geworden ist".

Zurufs beweist vollends, daß 7 37 nicht mehr zum Körper der Novelle gehört; denn die Worte „er hat alles wohl gemacht, die Tauben läßt er hören und die Sprachlosen reden“ sind viel mehr der Abschluß einer Reihe von Geschichten als der Zuruf des Volkes an den vorbeiziehenden Jesus.

Es stehen demnach auch die meisten Novellen in sich geschlossen als Einheiten da wie die Paradigmen, aber doch von durchaus anderem Gepräge. Was schon bei flüchtigem Vergleich mit den Paradigmen auffällt, ist die Länge der meisten Novellen. Sie beruht vor allem auf der Breite der Schilderung, die bisweilen an alttestamentlichen Parallelismus erinnernd auf Verfasser schließen läßt, die zu erzählen verstehen und zu erzählen lieben. „Da erhob sich ein gewaltiger Sturmwind, und die Wellen schlugen ins Schiff, so daß das Schiff bereits vollzulaufen begann.“ Oder von dem Besessenen: „er hauste in den Gräbern, keiner hatte ihn bisher zu binden vermocht, auch nicht mit Fesseln. Denn man hatte ihn zwar oft an Händen und Füßen gefesselt, aber die Handfesseln hatte er zerrissen und die Fußfesseln zerrieben; so hatte ihn niemand bändigen können. Und er lebte beständig, Tag und Nacht, zwischen den Gräbern und auf den Bergen, und schrie und schlug sich mit Steinen.“ Oder bei Jairus: „er ließ sich von niemandem begleiten außer Petrus, Jakobus und Johannes, dem Bruder des Jakobus. Nun kamen sie zum Hause des Gemeindevorstehers, und er sah das Gewühl, wie sie weinten und laut schrien; und sprach zu ihnen, als er eintrat: Was lärmt ihr und weint ihr? Das Kind ist nicht tot, sondern es schläft. Aber sie lachten ihn aus. Er aber wies alle hinaus, nahm nur des Kindes Vater und Mutter mit sich und seine Begleiter, und ging nun dort hinein, wo das Kind lag.“ Auch die im Verhältnis zur Kürze der Erzählung recht umständlich geschilderte Vertreibung des geheilten Aussätzigen aus der Menschennähe bis zur Prüfung durch den Priester wäre hier zu erwähnen. So erfahren wir in den Novellen weit mehr Nebenumstände als in den Paradigmen, weit mehr auch, als wir zu wissen nötig haben. Wenn freilich in der Speisungsgeschichte die sich lagernde Menge und der betende Heiland geschildert wird, so mag man dies auf eine Beziehung der Szene zum urchristlichen Gemeindemahl zurückführen, und die Erwähnung der bloßen Absicht Jesu beim Wandel auf dem See „er wollte an ihnen vorübergehen“ hängt vielleicht mit einem besonderen

„mythischen“ Sinn des Berichteten zusammen. Aber es ist doch zweifelhaft, ob alle Zahlen-Angaben, das 12jährige Kind, die 12jährige Krankheit der Frau, die 2000 Schweine, 5000 Menschen, 5 Brote, 2 Fische, 12 Körbe, Brot für 200 Denare, die vierte Nachtwache beim Seewandeln, als „sinnvoll“, d. h. mythisch bedeutsam bezeichnet werden dürfen. Und sicher haben das Kissen auf dem Achterdeck, das dem schlafenden Jesus dient, und jene soeben zitierten ausführlichen Schilderungen keine geheime allegorische Bedeutung. Ich habe die Bedingung aufzuzeigen gesucht, die über Breite und Knappheit beim Paradigma bestimmt: nur was der Predigt dient oder die für die Predigt zu gewinnenden Motive vorbereitet, bedingt, stützt — nur dies wird ein wenig ausführlicher erzählt, alles andere mit kurzen Strichen lediglich angedeutet. Die Breite des Novellenstils dagegen ist in keiner Weise „erbaulich“, oder sonst irgendwie durch die Praxis der Predigt bedingt. Im Gegenteil, der lebendige Realismus der Erzählung liebt profane Motive. Die Farbengebung ist nicht gedämpft durch die Rücksicht auf einen zu wahrenden heiligen Stil, die Lebhaftigkeit des Vortrags nicht gehemmt durch das Bestreben, dem Stoff Lehre oder Erbauung abzugewinnen. Das zeigt sich besonders bei der Darstellung der Jünger; wie „weltlich“ deren Verhalten ist, merkt man erst recht, wenn man den Matthäustext vergleicht, der an solchen Stellen wie auch sonst die profane Haltung der Novellen ins Erbauliche oder wenigstens Unanstößige umstilisiert hat. So wecken die Jünger Jesus mit dem Ruf: Rabbi, ist's dir gleich, wenn wir untergehen? (Matthäus: Herr, rette, wir gehen unter!). Sie weisen ihn vorlaut zurecht: „du siehst doch wie die Menge dich umdrängt, und da kannst du fragen: wer hat mich angerührt?“ (fehlt bei Matthäus). Sie wollen es besser wissen als Jesus, wenn sie auf seinen Befehl, die Fünftausend zu speisen, antworten: „sollen wir gehen und für 200 Denare Brot kaufen, um ihnen Essen zu geben?“ (Matthäus: „wir haben nur fünf Brote und zwei Fische hier“.) Diese Darstellung ist nicht von einer religiösen Tendenz oder einer Theorie getragen, sondern von der Freude lebhaft und bewegt zu erzählen. Und auch wer an der zuletzt genannten Stelle die aus Johannes bekannte Theorie der Mißverständnisse finden will, der bemerkt doch mindestens gleich danach einen untrüglichen Beweis des breit erzählenden Novellenstils: wenn die Jünger Brote und

Fische erst zählen müssen, ehe sie Jesus melden können, wieviel sie haben [1].

Wenn man einmal dieses realistischen und darum relativ profanen Charakters der Novellen inne geworden ist, wird man das Fehlen der erbaulichen Motive und das Zurücktreten aller Worte Jesu von allgemeiner Geltung nicht mehr verwunderlich finden. Erbauliche Wendungen fehlen ganz; denn man kann die Worte von den Schafen ohne Hirten (vor der Speisung 6 34) nicht mit Sicherheit zur Novelle rechnen, da die Überleitung zur Speisung vom Evangelisten stammt. Und von Worten Jesu kämen nur die bekannten Sprüche vom Glauben in Betracht: „fürchte dich nicht, glaube nur" an Jairus, „alles ist möglich dem der glaubt" an den Vater des Epileptischen. Aber auch diese Worte meinen nicht den Glauben, den die Missionare den Gemeinden predigen sondern das Zutrauen zu der Macht des Wundertäters. Inhalt des Glaubens ist in solchem Zusammenhang nicht die Überzeugung, daß durch Jesus Gottes Ruf an die Menschheit ergangen ist, sondern das Zutrauen, daß Jesus, der größte Wundertäter, alle anderen Thaumaturgen überragt. Um den Unterschied zu ermessen, braucht man nur die Geschichte vom Gelähmten zum Vergleich heranzuziehen. Dort wird der Glaube der Träger — auch dies ein reiner Wunderglaube! — nicht einfach mit der erhofften Heilung beantwortet, sondern mit der gar nicht erwarteten Sündenvergebung. In der Jairusgeschichte dagegen soll sich der Glaube an den Krankenhelfer steigern zum Glauben an den Totenerwecker; dem Vater des Epileptischen soll der Glaube an den Heiland, der „etwas vermag" (Mk 9 22), hinweg-

[1] Die Geschichte von der Speisung der Viertausend Mk 8 1–9 läßt solche Zeugnisse von Erzählertalent und Erzählerfreude fast völlig vermissen. Aber dieser kurze Speisungsbericht ist auch nicht etwa erbaulich oder sonst paradigmatisch stilisiert, so daß er für die Predigt ein Motiv abgäbe. Darum hat diese Kürze als Abkürzung zu gelten. Überdies läßt sich die Abhängigkeit dieser Erzählungsform von der Speisungsnovelle wahrscheinlich machen — den Nachweis führt WENDLING, Entstehung des Markusevangeliums, 68—75, in aller Ausführlichkeit. Es ist also gut möglich, daß der Evangelist selbst, weil er von der „Novelle" abweichende Zahlen über das Speisungswunder in Umlauf fand, eine zweite Form der Speisungsgeschichte schuf, um diese Zahlen unterzubringen. Die Komposition Mk 8 14–21 sollte dann beiden Erzählungen ihr Recht geben. Jedenfalls gehört die Geschichte von den Viertausend weder unter die Paradigmen noch unter die Novellen.

helfen über den Mißerfolg der Jünger, die nicht heilen konnten. Nicht um den Heilsglauben handelt es sich hier, sondern um die Wundererfahrung, und darum hatten diese novellistischen Geschichten den Gemeinden etwas zu sagen, die Wunder glaubten und immerwährend Wunder erlebten. Und damit stoßen wir auf den Kern des ganzen Problems. Nicht Jesus der Herold des Gottesreichs — mit seinen Zeichen, Forderungen, Drohungen und Verheißungen — steht im Mittelpunkt dieser Geschichten, sondern der Wundertäter. Die Novellen handeln von Jesus dem Thaumaturgen. In den Paradigmen werden nur vereinzelt Wunder erzählt; und wenn es geschieht, dann unter bestimmenden praktischen Gesichtspunkten. Was dort Gelegenheit ist, bei der Jesus Forderung und Verkündigung ausspricht, ist hier Selbstzweck, der im Mittelpunkt der Schilderung steht und alles beherrscht: das Wunder.

Am beredtesten sind auch hier wieder die Schlüsse. Sie haben nichts von der praktischen Brauchbarkeit für die Predigt, die wir bei den Paradigmen feststellen; sie liefern keine eigentlich erbaulichen Motive. Unerbaulich schließt die Heilung des Aussätzigen mit dem Befehl, das Reinigungsopfer zu bringen, noch unerbaulicher die Jairusgeschichte: „er sagte, man solle ihr zu essen geben", und die Speisung: „es waren 5000 Mann, die gegessen hatten". Aber was uns nüchtern und unerbaulich erscheint, besitzt höchste Bedeutung für einen Erzählungsstil, der durch das mitgeteilte Wunder an sich missionarisch wirken will: denn so konstatiert man die Realität des Wunders[1]. Und wenn das bei anderen Novellen nicht ohne weiteres auffällt, so sind die pragmatischen Schlüsse des Evangelisten daran schuld. Wir haben sie bereits abgelöst und finden nun, daß die Taubstummenheilung schließt: „er redete richtig", und die Blin-

[1] Von der Konstanz solcher Formen, die nicht in literarischer Entlehnung, sondern in der Sache begründet ist, mag eine Analogie aus der Gegenwart zeugen. Von der 60. nationalen Wallfahrt nach Lourdes im Jahre 1932 wurden zwei Fälle von Heilungen bekannt. Der Bericht über den zweiten Fall (Soeur Marie-Françoise de la congrégation des Pauvres Filles de Jésus, 31 Jahre, Lungentuberkulose und Herzbeschwerden) in der Zeitung L'Écho de Paris vom 23. August 1932 schließt mit den Worten: „on l'a conduit devant la grotte, où un bien-être mystérieux l'envahit aussitôt. Elle est guérie et, de retour à l'hôpital, demande à manger." Die Fähigkeit zu essen, bezeugt auch hier die wiedergewonnene Lebenskraft.

denheilung: „er konnte alles ganz deutlich sehen." Der gleichen Feststellung dient es, wenn die Leute den vom Dämon Legion Befreiten „bekleidet und vernünftig sitzend" finden und wenn der geheilte Blindgeborene (bei Johannes) von manchen Nachbarn gar nicht wiedererkannt wird. Von demselben Interesse an der Tatsache des Wunders zeugt, was wir am Ende der anderen Novellen lesen. Die Erzählung vom epileptischen Knaben läuft in einen Rat Jesu an seine Jünger aus, „diese Art läßt sich nur durch Gebet und Fasten austreiben"; das ist ein Wunderrezept für die Wiederholung einer solchen Heiltat [1]; nach der Heilung des Dämonischen bitten die Bewohner der Gegend, von Furcht ergriffen, den Wundertäter, er möge ihr Gebiet verlassen; und mit der Schilderung ähnlichen Entsetzens unter den Jüngern schließt die Novelle vom Seewandeln [2]. Das ist der stilgerechte Abschluß einer Novelle, und er gibt die in diesem Stil konventionelle Wirkung des Wunders wieder. Erst der Evangelist hat einen Tadel hinzugefügt Mk 6 52: „denn sie waren nicht zur Einsicht gekommen über den Broten, sondern ihr Herz war verstockt." Die andere Seegeschichte, von der Stillung des Sturmes, endet mit einem chorischen Zuruf, der stilgemäß auf des Wundertäters Bedeutung abzielt: „wer ist dieser, daß Wind und See ihm gehorchen?" Es ist die Person des Thaumaturgen, die das Interesse fesselt.

Daß Jesus in den Novellen der große Wundertäter schlechthin ist, kann man auch sonst deutlich beobachten. Am besten vielleicht in der Geschichte vom epileptischen Knaben: die Jünger konnten ihn nicht heilen, nun kommt Jesus gerade zur rechten

[1] Wir haben bereits beobachtet (S. 74), daß Matthäus die Novellen gern im erbaulichen Sinn umstilisiert. Hier hat er das Rezept getilgt und hat durch Anfügung des Spruches vom Senfkorn-Glauben (aus der Spruchquelle siehe Lk 17 6) dem Ganzen Mt 17 20 einen paränetischen Abschluß gegeben. Man fühlt wieder, daß dieser erbauliche Stil einem Bedürfnis entgegenkam. Wenn die Koine-Zeugen und D das Rezept dann noch anfügen (17 21), so haben sie nach Markus aufgefüllt.

[2] Dieser Schluß Mk 6 51 ist von den Koine-Zeugen und D noch ganz stilgemäß um das „Staunen" erweitert worden. Lehrreich ist der Vergleich mit Matthäus; es zeigt sich, daß man solche Schlüsse als zu profan empfand. Matthäus — oder die Gemeinde, deren Sprecher er ist — bringt an dieser Stelle die Begrüßung Jesu als des Gottessohnes, die dem Epiphanie-Charakter der Novelle völlig gerecht wird, aber zur Fortsetzung der Geschichte Jesu (Messiasbekenntnis des Petrus) gar nicht paßt. Das Bedürfnis nach Erbauung war stärker als historische Bedenken.

Stunde, da staunt das Volk und läuft herzu und grüßt ihn. Das Staunen gilt nicht einem Abglanz der Verklärung, denn davon ist nichts gesagt. Es ist der Ausdruck der Verehrung, die die Menge dem großen Mann entgegenbringt und die auch in die kultische Verehrung eines Heros übergehen kann. Staunen gehört zum Wunder wie zum Wundertäter[1]. Geheimnisvoller Zauber umgibt die Gestalt des Thaumaturgen; während die einen sich vor ihm entsetzen, laufen die anderen ihm zu wie das leidende Weib, das „die Kunde von Jesus" vernommen hat. Der Aussätzige bittet ihn, die Heilung nur zu wollen; den Dämonischen zwingt er auf die Knie, und sobald der Wundermann die Totenbahre des Jünglings berührt, bleiben die Träger stehen.

Am allerdeutlichsten aber zeigt sich das Interesse der Novellen am Thaumaturgen, wenn seine Taten beschrieben werden. Es geschieht meistens so ausführlich, daß auch die Frage nach dem Wie in gewissem Grade beantwortet wird und man einen Einblick in die Technik des Wunders bekommt. Das ist ein Punkt, über den die Paradigmen sich nahezu ausschweigen, und gerade dieses Schweigen unterscheidet sie von der eigentlichen Wunderliteratur. Die Novellen stehen diesem Schrifttum wesentlich näher. Sie machen also nicht nur infolge ihrer Diktion einen profaneren Eindruck, sondern sind auch darin „weltlicher" geartet, daß sie sich der in der „Welt" üblichen Weise der Wundererzählung anschließen. Die „Topik" der literarischen Wundererzählung[2], die wir in

[1] Bei Diodor ist die Wendung *θαυμαζόμενος ἐπ' ἀρετῇ* oder *παρὰ τοῖς Πέρσαις* (oder ähnlich) fast technisch; den Übergang zur Heroisierung zeigt die Stelle XIII 35 2 über Diokles von Syrakus *οὐ μόνον δὲ τὸν ἄνδρα τοῦτον ζῶντα ἐθαύμασαν οἱ Συρακόσιοι, ἀλλὰ καὶ τελευτήσαντα τιμαῖς ἡρωικαῖς ἐτίμησαν καὶ νεὼν ᾠκοδόμησαν δημοσίᾳ*. In der Fortsetzung heißt es dann *ἐθαυμάσθη δὲ ὁ ἀνήρ οὗτος καὶ παρὰ ἄλλοις Σικελιώταις*. Staunen begleitet auch die göttliche Epiphanie, vgl. dazu und überhaupt Pfister, Artikel „Epiphanie" bei Pauly-Wissowa, Real-Enzyklopädie, Suppl. IV, 317; über das Staunen im Wunderbericht Peterson, *Εἷς θεός*, 193 ff. (Beispiele aus Hellenismus und Christentum.)

[2] Vgl. zum folgenden Weinreich, Antike Heilungswunder, vor allem 195 ff.; Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, 1911, und die beiden von Fiebig herausgegebenen Hefte der Lietzmannschen Sammlung „Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen" Nr. 78: Rabbinische Wundergeschichten, Nr. 79: Antike Wundergeschichten, sowie die wertvolle Sammlung von Belegen bei Bultmann [2], 236 ff. Von den Heilungsberichten aus Epidauros (Dittenberger, Sylloge [3],

den Paradigmen zumeist vermißten, erscheint in den Novellen mit einer gewissen Regelmäßigkeit.

Von den antiken Heilungsgeschichten bis zu modernen Berichten von ähnlichen Wundern, etwa in Lourdes, gehört es zu den beliebtesten Mitteln solcher Erzählung, die Gefährlichkeit des Leidens und die Erfolglosigkeit aller Heilungsversuche zu schildern; natürlich geschieht dies, um das Wunder um so höher zu preisen. In diesem Sinne ist die Krankengeschichte zu verstehen, wie wir sie am ausführlichsten beim epileptischen Knaben lesen, wie sie ebenfalls in breiter Schilderung beim Dämonischen, kurz, aber bezeichnend bei der Blutflüssigen und beim Lahmen von Bethzatha (im Johannes-Evangelium) wiedergegeben wird. Wenn hier von vergeblichen Kuren berichtet wird, denen sich der Kranke unterzogen hat, so gibt es dafür mancherlei Analogien in anderen Heilungsberichten[1]. Im selben Sinn wird erzählt, daß Jesus von der Menge verlacht wird (vor der Erweckung der Jairus-Tochter); auch dieses Motiv kommt anderswo im gleichen Zusammenhang vor, z. B. bei den Epidauros-Heilungen[2]. Die Schwere des Übels wird auch dadurch betont, daß die Jünger des Meisters es nicht zu beheben vermögen. Analoge Fälle sind bekannt. So kann in Lukians Philopseudes 36 Eukrates, das Urbild von Goethes Zauberlehrling, die einmal verwandelten Mörserkeulen nicht zurückverwandeln; so sind die Priester des Asklepios[3] nicht imstande, den zu operativem Zweck abgeschnittenen Kopf der Patientin wieder aufzusetzen. Die Größe des Unheils wird auch in den Totenerweckungs-Geschichten der Evangelien hervorgehoben. Dazu dienen die wenigen Daten über den gestorbenen Jüngling, noch mehr aber die Angaben über die Situation, in der Jesus eingreift: für das Mädchen haben schon die Trauerzeremonien begonnen, der Jüngling wird

1168, 1169; Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros, Philologus Suppl. XXII 3, 1931) wird in Kap. VI ausführlich die Rede sein.

[1] Vgl. die Belege für den Topos „Die Kunst der Ärzte versagt" bei Weinreich, a. a. O. 195 ff. Krankengeschichten finden sich z. B. bei Philostratus, Vita Apollonii III 38, IV 20; unter den Epidauros-Wundern in Nr. 9. 30. 32.

[2] Lachen und Spott des Kranken oder anderer finden sich unter den Wundern von Epidauros bei Nr. 3, 4, 9, 36.

[3] Bei Aelian, De natura animalium IX 33, sind es die Priester von Epidauros, in der komplizierteren Redaktion der Geschichte (Epidauros-Wunder Nr. 23) die Priester von Troizen.

bereits begraben[1] und Lazarus (bei Johannes) liegt schon vier Tage im Grabe — kein Zweifel, daß sie alle wirklich tot sind.

Ähnliche Beurteilung erfordert alles, was über die Technik der Heilung[2] erzählt wird. Bezeichnend ist es, daß Jairus den Wundertäter gleich um das Händeauflegen bittet — ähnlich die Führer des Taubstummen und des Blinden —, und daß die blutflüssige Frau von Anfang an den Vorsatz hat, sein Gewand zu berühren. Man sieht, wie diese technischen Dinge der Wunderheilkunst, an die in den Paradigmen nicht einmal gerührt wird, hier das Interesse auf sich ziehen. Mannigfaltig sind die Angaben über die Künste und Mittel des Wundertäters. Den Dämon, der dann in die Schweineherde gebannt wird, fragt Jesus nach seinem Namen, weil das Wissen um den Namen Macht über die Geister gewährt; mehrmals werden Heilungs- und Erweckungswunder mit Hilfe einer wundertätigen Formel vollzogen. Zum Aussätzigen sagt Jesus: „ich will es, sei rein!" Bei der großen Dämonen-Austreibung Mk 5_8 lautet die Formel: „du unreiner Geist, fahre aus von diesem Menschen!" Doch steht sie hier verspätet; denn der Dämon, durch die Annäherung Jesu erschreckt, hat bereits gebeten: „ich beschwöre dich bei Gott, daß du mich nicht quälest." Vielleicht hat Markus (oder ein älterer, aber doch schon sekundärer Erzähler) die Formel nachgebracht, weil er sie im Text vermißte; auch das wäre ein Beweis dafür, daß sie zum Schema der Heilung gehörte. In

[1] Dasselbe Motiv, Totenerweckung bei einem Begräbnis, wird auch in der Asklepiadesgeschichte bei Apuleius Florida 19 und in der Erzählung von Apollonius von Tyana, Philostratus vita Ap. IV 45, verwendet.

[2] Die Heilungsberichte aus dem Asklepiosheiligtum in Epidauros stellen sehr oft die Technik der göttlichen Kur dar; vgl. auch Inscr. Graec. IV, 955, XIV 966. Josephus erzählt Antiqu. VIII 2_5 § 46 ff. von einer Dämonenbeschwörung vor Vespasian und gibt den τρόπος τῆς θεραπείας an. Auch die Dämonenaustreibung durch Apollonius von Tyana (Philostr. Vita Ap. IV 20) gehört hierher. Über die Technik des Wundertäters macht auch der Talmud Angaben: der Gebetsgestus des Rabbi Chanina ben Dosa Berakhoth 34 b, die Erklärung, mit der R. Gamliel den Sturm zu stillen weiß Baba mezia 59 b (vgl. die Heilung durch den Namen Jesu Tosephta Chullin II 21—23). Von dem literarischen Charakter dieser Texte wird noch in Kap. VI die Rede sein. Hier genügt es, die internationale Verbreitung der Angaben über die Heilungstechnik festzustellen. — Eine bemerkenswerte Reflexion über die Heilungstechnik findet sich II Kön 5_{11} ff.: Naeman ist empört, daß ihn Elisa nur zum Bad im Jordan schickt, statt in feierlicher Beschwörung, mit Geste und Anrufung des Gottesnamens, den Aussatz zu beseitigen. Vgl. im übrigen BULTMANN [2] 236 ff.

zwei Fällen, bei der Tochter des Jairus und beim Taubstummen, wird die Formel in der aramäischen Originalsprache mitgeteilt: talitha kum (oder, nach WELLHAUSENS Konjektur, rabitha kumi) und ephata [1]. Sicher gibt das fremde Wort dem Vorgang etwas Geheimnisvolles, und das Geheimnis stärkt den Glauben an die Kraft des Wundertäters; aber vielleicht ist es das doch nicht allein, was den Novellisten veranlaßt hat, das Originalwort mitzuteilen. Wer ein Zauberwort weitergibt, ermöglicht seine Verwendung; sollten nicht auch bei dieser Weitergabe praktische Rücksichten mitsprechen? Wir haben beobachtet, daß die Novelle vom Epileptischen mit einem Wunderrezept schließt. Man rechnet also mit der Wiederholung solcher Wunder in der Gemeinde. Mit der ausführlichen Beschreibung der Heiltechnik, ganz besonders aber mit der Überlieferung der Formeln, zumal in der fremden Sprache, wollen die Erzähler offenbar den Christen nützen, denen die Gabe der Heilung (I Kor 12 $_{28.\ 30}$) verliehen ist. Ganz in diesem Sinn hat Josephus die Zauberkunst dargestellt, die von der jüdischen Tradition dem König Salomo zugeschrieben wurde (Archäologie VIII 2 $_{5}$ § 45 f.): „Gott verlieh ihm auch, die Kunst wider die Dämonen zu erlernen, den Menschen zum Nutzen und zur Gesundung. Mit den Zaubersprüchen, die er verfaßte und mit denen Krankheiten geheilt werden, hat er (uns) Verfahren zur Beschwörung hinterlassen, durch die man die Dämonen bändigen und so verjagen kann, daß sie nicht mehr zurückkehren. Und diese Heilkunst bewährt bei uns immer noch ihre Kraft." Und nun folgt jener Bericht von der Heilung eines Dämonischen durch den Juden Eleazar mit Hilfe salomonischer Sprüche (siehe S. 80 A. 2.). Wenn also die christlichen Erzähler Wert legen auf die Mitteilung der Formeln in der Originalsprache, so haben sie offenbar eine praktische Absicht. Die Umwelt macht auch hier ihren Einfluß geltend; die Bewertung und Benützung von Formeln in fremder Sprache ist bei den Wundertätern der Zeit üblich [2].

---

[1] Vgl. die Kommentare von WELLHAUSEN und KLOSTERMANN zu Mk 5 $_{41}$, ferner D. FR. STRAUSS, Leben Jesu II [2], 76 f., 139; WREDE, Das Messiasgeheimnis, 146 f.; DIETERICH, Eine Mithrasliturgie, 39 f.; WENDLAND, Hellenist.-röm. Kultur [2], 167 Anm. 1.

[2] Lukian, Philopseudes, 9, wird der Glaube diskutiert, daß Fieber oder Geschwulst ein Zauberwort oder eine fremdsprachige Formel fürchten (ἢ ὄνομα θεσπέσιον ἢ ῥῆσιν βαρβαρικήν). Unter den Beschwörungsformeln, die im babylonischen Talmud Schabbath 67 a mitgeteilt werden, sind auch

Neben oder, wie beim Blinden, an Stelle der Formel dient eine bestimmte Geste zur Ausführung des Wunders. Völlig fremd waren solche Züge dem Paradigma ja auch nicht, aber dort handelte es sich immer nur um die gelegentliche Verwendung eines Motivs, in den Novellen dagegen ist diese Topik ausgebildet wie in der Wunderliteratur der Zeit [1]. Die Bedeutung der Geste fällt unter unseren Novellen vor allem in den zwei kleinen Heilungsgeschichten vom Taubstummen und vom Blinden auf. Die Heilung des Blinden wird durch Handauflegen bewirkt, beim Taubstummen ist von der Berührung der Ohren und einem Blick zum Himmel die Rede, außerdem von dem in den Kommentaren vielgedeuteten Seufzer Jesu. Die Erwähnung dieses Seufzers zwischen den beiden Motiven des Kraft heischenden und Kraft herabziehenden Blickes und der Formel „ephata" macht es mir zur Gewißheit, daß auch dieser Seufzer ein Mittel der Heilung ist. Ich denke dabei an allerlei Rezepte im Zauber, die dem Wundertäter vorschreiben, welche Technik er anzuwenden hat. Im großen Pariser Zauberpapyrus (Preisendanz, Papyri magicae, 1928, S. 150) heißt es Zeile 2492 nach Beendigung eines Zauber-Gebetes: „wirf Rauchwerk ins Feuer, seufze und steige rückwärts hinab (vom Dach) und alsbald wird sie kommen." Im Leidener Papyrus W (Dieterich, Abraxas 202 15 f.) stehen in einer solchen Anweisung die Worte „ziehe ein, erfülle dich mit geschlossenen Augen, brülle, soviel du kannst, dann seufze und lasse pfeifend die Luft wieder heraus". In Dieterichs sogenannter Mithrasliturgie finden sich in ähnlichem Zusammenhang die Worte S. 6 4: „hole von den Strahlen Atem, dreimal einziehend so stark du kannst" [2] oder S. 10 23 „ziehe von dem Göttlichen gerade hinblickend in dich den Geisthauch". Aus diesen Stellen ergibt sich, daß der „Seufzer" zur

---

solche (gegen Geschwüre und gegen Gespenster), die fremde und unverständliche Namen enthalten. Vgl. auch Origenes contra Celsum I 24, V 45 über die Kraft von Namen und Formeln in der Originalsprache. Weitere Beispiele sind bei Bultmann [2] 238 genannt.

[1] Vgl. Weinreich, Antike Heilungswunder, Kap. I *θεοῦ χείρ*, bes. 18 ff. Auch der oben S. 80 Anm. 2 erwähnte Gebetsgestus des R. Chanina ben Dosa gehört hierher. Zum literarischen Charakter der Wunderberichte vgl. Weinreich, a. a. O. 7 Anm. 5.

[2] Aus der Mystik der griechischen Kirche sind die Atmungsmethoden bei der *νοερὰ προσευχή* zu vergleichen, siehe Bernh. Schmidt, Das geistige Gebet, Diss. Breslau 1916, 23.

mystisch-magischen Technik gehört [1]. Blick und starkes Atemholen — unter Menschen Seufzer genannt — sind Mittel der Krafteinholung.

Als wundertätige Geste wird auch das Bei-der-Hand-Fassen genannt; auf diese Weise wird der wie tot daliegende Epileptische neu belebt, die Tochter des Jairus ins Leben zurückgerufen; in der Naingeschichte bereitet die Berührung der Bahre, auf der der Tote liegt, das Wunder vor und hat offenbar bereits kraftspendende Bedeutung. Die Blutflüssige wird dadurch geheilt, daß sie Jesus anrührt [2]. Hier wird ganz deutlich eine Kraftübertragung beschrieben; fast könnte man von einem Stromkontakt reden, den die Jesu Gewand anfassenden Finger herstellen: die Berührung gewahrt Jesus nicht, das Ausfließen des Kraftstromes fühlt er.

Die beiden kurzen Novellen vom Taubstummen und vom Blinden stimmen auch darin überein, daß außer der wundertätigen Geste noch e i n H e i l m i t t e l verwendet wird: der Speichel, der in Volksmedizin und Volksglauben eine Rolle spielt, im Neuen Testament übrigens noch bei der Heilung des Blindgeborenen erwähnt wird. Solche Mittel volkstümlicher Heilkunst finden auch sonst in Wundergeschichten Verwendung [3]. In den evangelischen Novellen zeigt sich freilich noch eine gewisse Zurückhaltung gegenüber solchen Praktiken; um so mehr haben wir nach dem Interesse zu fragen, das ihr vereinzeltes Vor-

---

[1] In der 1. Aufl. dieses Buches wurden nur die Beispiele aus der Mithras-Liturgie genannt. Unterdessen hat CAMPBELL BONNER, Traces of Thaumaturgic Technique in the miracles (Harvard Theol. Review 1927, 171 ff.) unter Berufung auf meine Ausführungen nachgewiesen, „that the action denoted by them (die Worte *στενάζω* und *ἀναστενάζω*) may be considered as a conventional feature of the wonder-worker's behavior.“ Aus diesem Grunde ist, wie auch die Parallelen zeigen, *ἀναστενάξας* im Pariser Zauberpapyrus nicht mit „aufschreien“ (PREISENDANZ), sondern mit „seufzen“ zu übersetzen.

[2] Vgl. WEINREICH, a. a. O. 63 ff.; Berührung bei der Totenerweckung Philostratus, vita Ap. IV 45.

[3] Tacitus, Hist. IV 81, Sueton, Vespasianus, 7, heilt Vespasian durch Speichel, vgl. auch den Heilzauber bei Petronius Sat. 131 4. 5. Vgl. weiter WEINREICH, a. a. O. 97 f., über die Verwendung von Heilzaubermitteln beim Wunder; dabei wird aus Petron c. 131 auch die Verwendung von Speichel angeführt. HESS, Ztschr. f. alttest. Wiss. 1915, 130 f., gibt Beispiele aus dem Beduinenleben, STRACK-BILLERBECK, Kommentar II, 15 ff., solche aus dem Judentum.

kommen ermöglicht. Der Wunsch, das Wunder oder den Wundertäter zu verherrlichen, kann es nicht sein, denn das Wunder wird ja eher vermenschlicht und rationalisiert. Auch auf besonders entwickelte Erzählerfreudigkeit darf man nicht raten, denn gerade die beiden Novellen bei Markus, die den Speichel erwähnen, deuten mit ihrer gedrängteren Erzählung im übrigen nicht auf dieses Motiv. Hier ist, wie bei Formel, Rezept und Geste, eine andere Ursache wahrscheinlich: der Wunsch, den mit Heilkraft begabten Christen eine Anleitung zu geben. Diese Beziehung mag auch dort als leitendes Interesse in Frage kommen, wo die Heilung in Etappen geschildert wird: wenn der Epileptische zunächst in einen totenähnlichen Zustand verfällt, wenn des Blinden Auge erst zu undeutlichem Sehen erschlossen wird, so sollen die christlichen Wundertäter in ähnlichen Fällen wissen, was sie zu tun haben.

Das zuletzt genannte Motiv der allmählichen Heilung kann freilich auch den Zügen zugerechnet werden, die den Erfolg der wunderbaren Tat feststellen. Die Tatsache, daß mehrere Novellen in diese Beweise für die Realität des Wunders auslaufen, ist bereits erwähnt; der Aussätzige soll sich dem Priester zeigen, das erweckte Mädchen soll essen. Den Unterschied von den Paradigmen sieht man besonders deutlich an den Abschlüssen der beiden Blindenerzählungen. Die im Stil des Paradigmas berichtete Heilung gipfelt Mk 10 51 f. in Glaubenserweis und Glaubenserfolg, die Novelle Mk 8 24 ff. in der Beschreibung der allmählichen Heilung und der Konstatierung der richtigen Sehfähigkeit. Auch in Paradigmen wird freilich mitunter ein Zug erwähnt, der den Erfolg feststellt — der Gelähmte erweist sich als geheilt, indem er sein Bett trägt (Mk 2 12) —, aber die Geschichte gipfelt nicht darin, das Motiv zieht nicht das Interesse auf sich, anderes, vor allem das erbauliche und lehrhafte Moment, ist es, was dem Erzähler dort als Hauptsache gilt. In den Novellen dagegen merken wir an der betonten Stellung des Motivs am Ende der Geschichte, daß diesen Konstatierungen eine besondere Wichtigkeit zukommt.

Das bezeichnendste, aber auch seltsamste Beispiel liefert der Schluß der großen Heilungsgeschichte Mk 5 1–17 (über den vom Evangelisten stammenden zweiten Schluß 5 18–20 siehe S. 70). Die Konstatierung des Wunders vollzieht sich dadurch, daß die Leute den einst gefährlichen Kranken nun „sitzend, ordentlich

bekleidet und bei Sinnen" finden (die immerhin etwas erbauliche Schilderung „zu Jesu Füßen" hat erst Lukas hinzugefügt). Da geraten sie in Furcht und bitten Jesus, daß er ihr Gebiet verlasse. Nicht als wohltätiger Heiland, der hilft, ist Jesus dargestellt, sondern als unheimlicher Wundermann, der erschreckt. Vielleicht ist aber im Sinne dieses Motivs — der Feststellung der Wunder-Realität — auch die Behexung der Schweineherde zu verstehen. Zwar sind andere Erklärungen erwogen worden, die dem Vorgang eine selbständige Bedeutung zusprechen. Am bekanntesten ist die Auffassung [1], die hier das Märchenmotiv vom geprellten Teufel findet: die Dämonen wollen gern in der Gegend bleiben und wählen sich die Schweineherde zur Wohnung; aber gerade dadurch werden sie „um das Logis geprellt und können sehen, wo sie bleiben" [2]. Aber es ist doch fraglich, ob hier wirklich ein „Schwank" mit Behagen erzählt wird. Man spürt, daß der Erzähler kein Mitleid mit den Tieren oder mit ihren Besitzern hat; man spürt aber nicht, daß er den Abschluß mit Behagen erzählt. Zudem würde er, wenn diese Auffassung recht hätte, das Wesentliche verschweigen: daß die Dämonen obdachlos werden oder gar zugrunde gehen. Von den Schweinen ist die Rede, nicht von den Geistern; also kann deren Schicksal nicht die Hauptsache sein. Man hat darum auch den Gedanken erwogen, daß die Dämonen in den Schweinen zum Hades fahren, weil das Schwein zum Hades in besonderen Beziehungen steht [3]. Man könnte dann an die ätiologische Sage des Thesmophorien-Festes in Athen denken, die Klemens von Alexandria Protreptikos II 17 1 (S. 14 Stählin) und ein Scholion zu Lukian, Dial. meretr. 2, 1 (S. 275 27 Rabe) erwähnen: daß bei Persephones Raub ein in der Nähe weidender Schweinehirt Eubuleus samt seiner Herde mit der Göttin von der Erde verschlungen sei. Aber eine Erinnerung an die Unterwelt steht überhaupt nur im Text des Lukas, nach dem die Dämonen ihren Beschwörer bitten, sie nicht in den „Abyssos" zu verbannen (Lk 8 31); auch

[1] Wellhausen, Das Ev. Marci z. St.; Gunkel, Das Märchen im Alten Testament S. 87 f. Auch Bultmann S. 224 vertritt diese Erklärung.

[2] Wellhausen, a. a. O. 41 f.

[3] Ich habe selbst den Zusammenhang mit der Hadesfahrt (und Eubuleus) früher für wahrscheinlich gehalten und in Aufl. 1, 86 f. angedeutet. Ausführlich hat Otto Schmiedel in der Eisenacher Zeitung vom 11. April 1925 darüber gehandelt.

entbehrt die ganze Novelle des Pathos, mit dem von einer solchen mythischen Hadesfahrt erzählt werden müßte. Es könnte sich also bei dieser wie bei der ersten Deutung nur um ein völlig umgebildetes Motiv handeln. Es ist aber zu fragen, ob die Geschichte nicht aus sich selbst verständlich ist. Freilich nicht als Jesus-Geschichte; denn die Konstruktion, daß die Dämonen Jesus am Untergang der Herde mitschuldig machen wollen, um ihn auf solche Weise aus dem Lande zu treiben [1], widerspricht dem Wortlaut der Novelle; von dem angerichteten Schaden und einer Jesus auferlegten Verantwortung ist überhaupt nicht die Rede: der Wundermann, nicht der Schadenstifter ist es, den man aus dem Lande hinauswünscht, und Furcht, nicht Empörung bewegt die Gemüter. Wohl aber scheint mir des Rätsels Lösung in Namen und Artung des Dämons zu liegen; er nennt sich Legion [2], „denn wir sind viele". Die Größe des Wunders ist — wie bei Maria Magdalena Mk 16 9 — mit der Zahl der Dämonen gegeben [3]. Wenn dies dargestellt werden soll, muß sich die Vielheit bei der Austreibung zeigen. Es entspricht der Topik solcher Exorzismusgeschichten, daß die Manifestation des gebannten Geistes in einem sichtbaren Phänomen, auch wohl in irgendeinem Unfug besteht, den er anrichtet. „Ich selbst sah einen herausfahren, von Farbe schwarz und rauchartig" sagt Jon bei Lukian Philopseudes 16. Der Dämon, den Apollonius von Tyana austreibt, stürzt, wie er angekündigt hat, eine Bildsäule um (Philostrat, Vita Apollonii IV 20), der von Petrus in Rom ausgetriebene beschädigt eine Kaiserstatue (Act. Petr. cum Simone 11). Die von dem Juden Eleazar vertriebenen Geister pflegen Becher oder Becken mit Wasser umzuwerfen (Josephus, Archäologie VIII 2 5 § 48). So sucht sich der Dämon Legion bei Markus ein vielfältiges Objekt, an dem er seinen Unfug ausübt. Wenn dies ursprünglich vom Auftreten eines jüdischen Exorzisten im heid-

---

[1] Bauernfeind, Die Worte der Dämonen im Markus-Evangelium, 42 ff.

[2] Die Frage, warum der Dämon dem Beschwörer seinen Namen sagt, beschäftigt den Erzähler offenbar nicht. Auch dem „Syrer aus Palästina" in Lukians Philopseudes 16 antworten die Dämonen auf seine Fragen, auf welche Weise und woher sie in den Menschen gefahren sind.

[3] Auch im babylonischen Talmud spielt die Frage eine Rolle, wie man mit einer solchen Vielheit von Dämonen fertig wird. Nach Pesachim 111 b wird ein Stadtbeamter von 60 Dämonen angefallen; ein Amulett gegen einen Dämon hilft nicht; es muß erst ein besonderes Amulett gegen 60 Dämonen angefertigt werden.

nischen Land erzählt (und dann erst auf Jesus übertragen) wurde, hat die Geschichte nichts Befremdliches: daß eine große Zahl der unreinen Tiere das geeignete Objekt ist, versteht sich ebenso von selbst, wie daß der Erzähler weder mit diesen Tieren noch mit ihren heidnischen Besitzern irgendwelches Mitleid verspürt. Es ist eine Erzählung voll profaner Motive und gewiß letztlich profaner (jüdischer) Herkunft. Aber nur ihr auffallender Gegensatz zu jedem evangelischen Ethos hebt sie aus den anderen Novellen heraus.

Die Verwandtschaft der nichtchristlichen Wundergeschichten mit den evangelischen Novellen gerade in der Konstatierung des Erfolges besteht auch sonst: vom geheilten Midas (bei Lukian Philopseudes 11) heißt es am Schluß der Geschichte, daß er sein Bett trug und gehen konnte. Auch bei der Erweckung des Mädchens durch Apollonius erzählt Philostratus (Vita Ap. IV 45) ausdrücklich, daß sie ihre Stimme hören ließ und in ihr väterliches Haus zurückkehrte; vorher geht die Frage nach dem Namen des Mädchens, die Berührung der Leiche und das Aussprechen unverständlicher Worte. Auch in den Heilungsberichten aus Epidauros tritt dieses Konstatierungsmotiv in verschiedener Gestaltung auf: entweder wird die Gesundheit festgestellt oder die Tatsächlichkeit eines erfolgten Eingriffs, wenn der Patient beim Erwachen aus dem Inkubationsschlaf die Spuren der nächtlichen Operation entdeckt. Davon wird im VI. Kapitel noch die Rede sein.

Ich habe bisher zumeist aus Heilungs- und Erweckungsgeschichten die typisch novellistischen Züge hervorgehoben. Auch die anderen Novellen, die sogenannten „Naturwunder“, besitzen ihre Topik. In der Sturmgeschichte bringt eine Formel das Meer zur Ruhe [1]; mit den Worten „er bedrohte den Wind“ soll wohl eine Geste [2] geschildert werden. Bei der Speisung sind Blick zum Himmel und Segensspruch wunderkräftige Mittel, und der Erfolg wird nicht nur direkt konstatiert „sie wurden satt“, sondern auch indirekt, mit der Angabe, daß 12 Körbe nötig waren, die Reste zu fassen. In der Geschichte vom See-

[1] *πεφίμωσο* mindestens braucht nicht auf den Lärm zu gehen, sondern mag wie im Zauber eine Bindeformel sein; vgl. die Nachweise für *φιμωτικόν* = *κατάδεσμος* ROHDE, Psyche II [5. 6], 424.

[2] Vgl. die Geste eines Gottes auf See bei Aristides, *Λαλιὰ εἰς Ἀσκληπιόν* § 10 (II, 337 KEIL) *ὡς αὐτοῖς πλέουσι καὶ θορυβουμένοις φανεὶς ὁ θεὸς χεῖρα ὤρεξεν.*

wandeln wird die Realität der Erscheinung bewiesen: das angebliche Gespenst redet mit den Jüngern und steigt zu ihnen ins Schiff; auch legt sich der Wind sofort, da Jesus im Schiff anwesend ist.

Zum Schluß dieser Untersuchung novellistischer Motive seien im Zusammenhang noch einmal die Wundergeschichten des Johannesevangeliums betrachtet, aus denen einzelne Züge bereits erwähnt wurden. Sie sind allerdings nur in Bearbeitung erhalten, und der ihnen ihre gegenwärtige Gestalt verlieh, ist ein selbständig und in gewissem Sinn literarisch schaffender Evangelist. Er hat einige dieser Wundergeschichten unmittelbar mit dialogischen Szenen verflochten, die seine Gedanken ausdrücken, so die Erzählungen vom Blindgeborenen und von Lazarus; bei anderen, wie bei der Heilung des Lahmen und bei der Speisung, folgen solche Szenen nach; und auch bei den Wundern, die nur als Berichte wiedergegeben werden, bei der Hochzeit zu Kana, bei der Heilung des Beamtensohnes, beim Seewandeln müssen wir fragen, ob er dem überlieferten Bericht seine besondere Betonung aufgeprägt, seine eigenen Lichter aufgesetzt habe. Eine ausführliche Analyse gehört darum nicht hierher; sie würde „johanneisches“ Gut zutage fördern. Aber zahlreiche novellistische Züge beweisen, daß diese Geschichten ursprünglich Novellen waren und daß Johannes nicht der Erzähler sein kann, dem sie ihre ursprüngliche Gestalt danken, denn Stil und Technik der Novellisten ist der seinen gerade entgegengesetzt. Die alte Form dieser Erzählungen lag dem Evangelisten vor wie vielleicht die alte Form der Geschichten aus dem Wirken des Apollonius von Tyana dem Philostratus. Hier sollen nur die eigentlich novellistischen Motive betrachtet werden.

An der Geschichte von der Hochzeit zu Kana Joh 2 1 ff. fällt die „Weltlichkeit“ der ganzen Erzählung besonders auf — denn ihr „johanneischer“ Sinn geht uns hier nichts an —, vor allem aber die reizvoll erzählte indirekte Konstatierung des Wunders. Es wird nicht gesagt, wie das Wasser zu Wein wurde, auch nicht, wie der Wein den Gästen mundet; es wird nur erzählt, daß der Tafelaufseher den Bräutigam schilt, weil er diesen Wein nicht eher spendiert habe! Die Feststellung des Erfolges spielt auch in der Heilungsgeschichte des Beamtensohnes Joh 4 46 ff. eine Rolle. Die novellistische Pointe ist hier die Gleichzeitigkeit

von Jesu Wort und des Kranken Genesung — auch ein typisches Motiv der Wundergeschichten [1]. Der Kranke am Teiche Bethzatha Joh 5 1 ff. wird mit Erzählerfreude geschildert: seine Umgebung, die lange Krankheit, die vielen vergeblichen Heilungsversuche. Und zum Zeichen der Genesung „nahm er sein Bett und ging". Das Speisungswunder, offenbar in Abhängigkeit von Markus erzählt, ist doch dem älteren Bericht gegenüber gesteigert. Für 200 Denare Brot würde nach Joh 6 7 nicht ausreichen zur Sättigung der Menge; nach Mk 6 37 wäre soviel Brot genug. Den Schluß des Wunders bildet hier eine Akklamation. Auch in der Geschichte vom Seewandeln steht, und zwar am Ende, ein Zug, der eine Mehrung des Wunderhaften bedeutet und nicht etwa eine rationale Erklärung. Bei Markus, dessen Bericht auch hier zugrunde zu liegen scheint, endete das Wunder im Abflauen des Windes, das glückliche Heimkehr verhieß. Bei Johannes heißt es: „sie wollten ihn ins Schiff nehmen und alsobald war das Schiff auf festem Land, und sie konnten aussteigen". Damit soll nicht gesagt werden, daß sich der Vorgang im seichten Wasser am Ufer abgespielt habe, Jesu Seewandeln also überhaupt kein Wunder sei. Vielmehr gesellt sich zu dem Wunder des Seewandelns das Wunder der schnellen Fahrt: sobald Jesus sich naht, erreichen sie den sichern Strand. Der Blinde Joh 9 war, wenn man nach dem einleitenden Gespräch über die Schuldfrage auf die alte Form der Geschichte schließen darf, ursprünglich nicht als „blind von Geburt" geschildert. Es handelt sich dann um eine echt novellistisch erzählte Blindenheilung; der Kranke wird durch Aufstreichen eines Teiges aus Speichel und Erde, sowie durch eine Waschung im Teiche Siloah geheilt. Auf die Feststellung des Erfolges wurde schon hingewiesen: manche Nachbarn erkennen den Sehenden nicht, sondern halten ihn für einen Doppelgänger. Die Lazarusgeschichte Joh 11 1 ff. legt besonderen Wert auf die Feststellung des Todes: schon kommen Besucher zu den Schwestern, sie zu trösten; schon liegt Lazarus im Grabe; schon fürchtet man Verwesungsgeruch beim Öffnen des Grabes. Jesus erweckt den Toten durch einen mit lauter Stimme gegebenen Befehl, und den Abschluß bildet die Konsta-

[1] Vgl. dieselbe Konstatierung der Gleichzeitigkeit zwischen Wunderwort und Erfolg bei der Fernheilung durch Rabbi Chanina ben Dosa, Berakhoth 34 b.

tierung des Erfolges: Lazarus vermag sich zu bewegen, trotzdem er in Tücher gebunden ist; Jesus befiehlt ihn aufzubinden und gehen zu lassen.

Es ist bei dieser Darstellung des Novellenstils immer wieder deutlich geworden, in welchem Grade diesen Erzählungen die erbauliche Stilisierung mangelt und in welchem Grade ihnen eine Fülle profaner Motive eigen ist. Sie sind offenbar nicht wesentlich von den Gedanken der Heilspredigt bestimmt, sie behandeln nicht die Frage, wie der Mensch zu Gott stehe, welcher Mensch in das Reich Gottes gelange, welches die wahre Forderung Gottes sei. Sie sind vielmehr geleitet von dem Bestreben, die Größe des Wunders sichtbar zu machen, die Unmöglichkeit menschlicher Hilfe zu erweisen und die Art des Eingreifens Jesu zu schildern. Der Vorgang selbst zieht alles Interesse auf sich; die Frage nach dem Sinn des Ereignisses im Zusammenhang der Sendung Jesu tritt in den Hintergrund. Wenn ich diese Haltung der Novellen als weltlich bezeichne, so ist damit noch nichts über eine außerchristliche Herkunft der Stoffe ausgesagt, wohl aber ist eine gewisse Artverwandtschaft zwischen den evangelischen Novellen und nichtchristlichen Wunder-Erzählungen festgestellt, also eine Nähe zur Literatur der „Welt“, d. h. natürlich nicht zur großen Schriftstellerei, sondern zur Kleinliteratur, zum volkstümlichen Schrifttum. Angesichts dieser Feststellung erhebt sich zunächst die Frage, welche religiöse Bedeutung den Novellen im Rahmen der Evangelien zukommt.

Der Leser von heute, der bei der Lektüre der Novellen das Interesse der Erzähler für Wundertechnik und Wundertäter lebhaft empfindet, wird vielleicht meinen, daß ein religiöser Charakter solchen Erzählungen überhaupt nicht eigen sei. Das wäre ein Fehlurteil, denn der antike Mensch spürt im Wunder das Handeln Gottes oder göttlicher Boten weit unmittelbarer, als der moderne Leser es sich denkt. Und die Novellisten haben das auch angedeutet. Wenn Jesus zu der Erweckung der Jairustochter nur die drei Vertrauten mitnimmt, wenn er vor der Heilung den Taubstummen von der Menge weg, den Blinden aus dem Dorf herausführt, so tut er das nicht, weil er seine Messianität zu verbergen wünscht. Der Gedanke an die Messianität wird hier gar nicht berührt; ihn hat nur Markus bei jenen Schlußbemer-

kungen im Sinn, die ich von dem Novellen-Körper jeweils unterschieden und abgelöst habe. Die Idee vom Messiasgeheimnis ist in einer isolierten Einzelgeschichte auch gar nicht am Platze; sie kann nur von einem ersonnen und verwendet werden, der das ganze Wirken Jesu beschreiben und auf die Frage antworten will, warum Jesu Messianität sich trotz seines Ruhmes nicht verbreitet habe; es ist sozusagen eine biographische Leitidee. Anders steht es mit dem Geheimnis, das in jenen drei Novellen Jesu Tun umgibt. Der Wundertäter scheut das Publikum, weil er ein Gesandter und Offenbarer Gottes ist, der sein Tun, das ist aber Gottes Tun, nicht von profanen Augen beschauen läßt. Als eine Art deus praesens erweist er sich nur einem auserwählten Kreise. Es handelt sich um Epiphaniegeschichten, in denen die göttliche Kraft des göttlichen Wundertäters sichtbarlich erscheint; Gottesschau aber wird nicht den Vielen zuteil. Die Kraft pflanzt sich auch nur im engen Kreis der Jünger fort: darum wird das Rezept wider den Dämon der Epilepsie auch nur esoterisch weitergegeben [1]. Bei solcher Orientierung der Novellen ist es ganz selbstverständlich, daß das Wunder, und zwar meistens das große, unter Menschen „unmögliche“ Wunder der wesentliche Gegenstand der Novelle ist. Es soll nicht wie im Paradigma gezeigt werden, welches der Wille Gottes sei, der in Jesu Worten und Taten zum Ausdruck komme, auch in den wunderbaren Heilungstaten. Es soll vielmehr das Wunder als Erscheinung des Göttlichen auf Erden erzählt werden; die Epiphanie im Wunder ist Selbstzweck [2]. So schließt die Sturm-

[1] Es wird den Jüngern im vertrauten Kreis mitgeteilt; Nachfahren der Jünger aber sind hier wie überall bei solchen Offenbarungen die Glieder der christlichen Gemeinde. Zu dem esoterischen Charakter der Stelle steht also ihre Beziehung auf christliche Wundertaten (siehe S. 77. 81) in keinem Widerspruch.

[2] Das Wort *ἐπιφάνειαι* kann geradezu die Wundertaten eines Gottes bezeichnen. In der Tempelchronik von Lindos wird der zweite erzählende Teil *ἐπιφάνειαι* überschrieben (Blinkenberg, Die lindische Tempelchronik, Kl. Texte 131, 34 D 1), während die Gesamtheit der Offenbarungen *ἐπιφάνεια* im Singular heißt (Blinkenberg 4 A 3). Vgl. meinen Kommentar zu den Pastoralbriefen [2], Exkurs *ἐπιφάνεια*, S. 63 ff. Auch der Titel *ἀρεταί* für Wunderleistungen ist alt; *ἀρετάλογος* heißt der Verkünder und Deuter von Visionen und Träumen (Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen, 9 f.), vielleicht aber auch der Erzähler göttlicher Wunder (Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapisreligion, 11). Dagegen ist der Titel *θαύματα* erst für die christlichen Wundersammlungen belegt, vgl.

novelle mit dem Ruf „wer ist dieser, daß ihm Wind und See gehorchen?“ und setzt dabei voraus, daß Hörer oder Leser sich die Antwort selbst geben, die Antwort, daß wer den Wellen gebietet, die sichtbare Erscheinung Gottes auf Erden ist. Eine Epiphanie enthält auch die Speisungsgeschichte, freilich nicht eine Offenbarung an die Fünftausend, sondern an den christlichen Leser. Auch ohne Rücksicht auf die Herkunft des Stoffes können wir die tiefere Bedeutung der Szene, wie sie der Novellist schildert, unmittelbar empfinden: „er blickte zum Himmel, sprach den Segen, brach die Brote und gab sie den Jüngern.“ Das ist der Heiland, der das Abendmahl spendet; so erscheint er bei Lukas den Jüngern zu Emmaus, so weiß ihn die feiernde Gemeinde beim heiligen Mahle Segenskräfte spendend in ihrer Mitte; so schaut sie ihn auch in dieser Geschichte an, die dem ungläubigen Blick freilich nur eine große Wundertat zeigt, erschlossenen Augen aber ein vertrautes heilbedeutendes Bild! Eine Epiphanie glaube ich auch in dem Wandeln auf dem See zu erkennen. Denn Jesus will nach Mk 6 48 gar nicht zu den Jüngern ins Boot gelangen, sondern ihnen auf den Wellen schreitend sein Wesen offenbaren. Nichts anderes bedeuten die Worte „er wollte an ihnen vorübergehen“, die sich im Zusammenhang des Evangeliums seltsam genug ausnehmen [1]; der christliche Leser erwartet Hilfe und nicht erschreckende Erscheinung. Aber eben diese Absicht der bloßen Epiphanie ist für die Erzählung bezeichnend; erst der Jünger Furcht und Verwirrung veranlaßt Jesus, das Fahrzeug zu besteigen. Daß auch bei der Heilung des Epileptischen an eine Epiphanie Gottes gedacht ist, die nur eine gewisse Zeit auf Erden kund wird, zeigt die Klage Jesu Mk 9 19 „du ungläubiges Geschlecht, wie lange soll ich bei euch sein? wie lange soll ich euch ertragen?“ Aus alledem ergibt sich die Bedeutung der Novellen für die ersten christlichen Erzähler und ihre Hörer. Als Belege, in die Predigt einzuschalten, wären sie teils zu lang, teils zu profan. Sie sollen den Wundertäter als Epiphanie Gottes erweisen — und das geschieht durch die novellistische Erzählung an sich, ohne jede predigtmäßige Einkleidung.

---

dazu und zum Ganzen Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros (Philologus, Suppl. XXII, Heft 3).

[1] Eine Diskussion der verschiedenen Erklärungen der Stelle findet sich bei Windisch, Nieuw Theologisch Tijdschrift 1920, 298 ff. Aber gegen Windisch möchte ich behaupten, daß die Epiphanie-Vorstellung hier alles erklärt und daß der Kenosis-Gedanke nichts damit zu tun hat.

Von hier aus läßt sich erkennen, welche Bedeutung auch diesen profaner gearteten Erzählungen im Rahmen der urchristlichen Missionstätigkeit zukommen mußte. Mit ihnen konnte man weder die Heilspredigt erläutern noch die Heilserkenntnis mehren. Wohl aber konnte man durch die Erzählung solcher Novellen die Überlegenheit des „Herrn Jesus" erweisen und die Konkurrenz aller anderen Kultgötter aus dem Felde schlagen. Man versteht diese Bedeutung der urchristlichen Novellen, wenn man sich zwei Vorgänge innerhalb der hellenistischen Religionsgeschichte vergegenwärtigt: die gelegentliche Ersetzung des Mythus durch die Wundergeschichte, und die Verwischung der Grenze zwischen Gott und gottgesandtem Mensch.

Schon am Asklepioskult läßt sich beobachten, daß der spärliche Mythos in den Hintergrund tritt vor der Fülle der Heiltaten. Es kommt nicht so sehr darauf an, ob Asklepios wirklich Apollons Sohn und der Enkel des Zeus ist, wenn man nur von seinen Wundern zu sagen weiß [1]. Der Sarapiskult bietet dafür ein noch deutlicheres Beispiel. Denn dieser Gott hat weder Genealogie noch Mythus; aber die Mythologie wird durch die Aretalogie ersetzt: da die Mythen fehlen, erzählt man die Wunder [2]. „Davon enthalten heilige Schränke voll heiliger Bücher zahllose Beispiele. Voll sind Märkte und Häfen und die breiten Plätze der Städte von dem, was davon erzählt wird" [3]. Wer den Kult des Sarapis verbreiten wollte, der erzählte solche Geschichten; so wird die Wundererzählung Mittel der Mission. Als Hilfen dieser Art bei der Verbreitung des Kultes lassen sich auch die neutestamentlichen Novellen verstehen. Auch von Jesus kann man keine eigentlichen Mythen erzählen (siehe Kap. X), wohl aber Taten. Die Predigt wirbt für das Heil und belegt, was sie sagt, durch „Paradigmen". Die Novellen aber, von den Gemeinden erzählt, entfalten selbst werbende Kraft. Die eine wie die andere Art gewinnt Jesus dem „Herrn" Gläubige. So war es der Sache entsprechend, wenn Markus beide, Paradigmen wie Novellen, in sein Werk aufnahm.

Man kann gegen den Vergleich mit den Asklepios- und Sarapis-Taten nicht einwenden, daß dort Götter handeln, hier ein als

[1] Aelius Aristides, In Aesculapium, 4 ff., II 335 Keil.
[2] Vgl. Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapis-Religion, 10 f.
[3] Aelius Aristides, In Serapim, 29 f., II 361 Keil.

Mensch auftretender Gesandter Gottes. Denn dieselbe Welt, die den Asklepios ob seiner Taten feiert, traut ähnliche Taten auch dem Apollonius von Tyana, dem Alexander von Abonuteichos, vielen Magiern und Thaumaturgen zu. Es ist also wohl denkbar, solche Taten aus einem Menschenleben zu erzählen zum Erweis dessen, daß dieses Menschenleben eigentlich ein Gottesleben war. Der Glaube, den die Wundererzählung auslöst, beginnt mit dem zum Wunder gehörigen „Staunen" oder „Sich-Entsetzen", d. h. mit einem Überwältigtwerden von dem Wunder, nicht aber mit einem christologischen Satz. Die Novellen wollen Jesus als den Herrn göttlicher Kräfte zeigen und erreichen dieses Ziel durch eine Erzählungsart, die farbige, auch „profane" Mittel nicht verschmäht.

Nun erst kann die Frage nach der Entstehung der Novellen behandelt werden. Es ist gezeigt worden, wie auch diese reichere und profanere Erzählungsart christlichen Zwecken dient, wie Epiphanien Jesu darin angeschaut werden, wie seine Wunderpraxis geschildert, gelegentlich auch christlichen Brüdern zur Nacheiferung empfohlen wird. Damit ist bereits die Möglichkeit angedeutet, daß auch einmal Paradigmen in dieser Richtung umstilisiert werden konnten. So entstanden Mischformen. Das beste Beispiel dafür bietet die Geschichte von der verkrümmten Frau, Lk 13 10–17. Sie beruht letzlich auf dem gleichen oder doch auf ähnlichem Material wie ihre beiden Parallelen, die Heilung der gelähmten Hand, Mk 3 1–5, und des Wassersüchtigen, Lk 14 2–6; das Verhältnis dieser beiden Paradigmen zueinander kann dabei fraglich bleiben. Die Mischform hat den synagogalen Schauplatz mit dem Markus-Paradigma gemein. An die Geschichte vom Wassersüchtigen erinnert der hier wie dort auf die Heilung folgende Spruch, der auf die Behandlung der Tiere am Sabbat verweist. Nur ist dieser Spruch hier minder jüdisch gehalten; den Vergleichspunkt bildet nicht die Errettung von Tier und Mensch, sondern, wesentlich literarischer, das Gelöstwerden des Tieres von der Krippe, des Menschen von der Krankheit. Immerhin gibt dieser Spruch dem Vorgang einen erbaulichen Abschluß im Sinne des Paradigmas, aber die paradigmatische Kürze ist verlorengegangen. Die Szene ist durch Einfügung der Worte des Synagogenvorstehers dialogisiert, und das Ganze endet mit der Beschämung der Gegner und der Freude

des Volkes. Die Heilung selbst aber, Mk 3 5 mit einem Befehlswort, Lk 14 5 fast ohne alle „Topik“ erzählt, ist hier unzweifelhaft novellisiert; Krankengeschichte, Krankheitsbeschreibung, feierliches Befehlswort, die Handauflegung und die Feststellung der Heilung mit dem Preis Gottes durch die Geheilte ergeben ein farbenreiches Bild. Dialogisierung und Novellisierung bezeugen eine Tendenz des Berichtenden zur Ausmalung. Die Christen werden damit in der Welt heimisch, in der man an derartiges Erzählen gewöhnt ist.

Aus solchen Tendenzen heraus ist auch der — übrigens gar nicht einheitlich überlieferte — Text der Geschichte von der Ehebrecherin zu erklären, der in einem Teil der abendländischen und in der byzantinischen Überlieferung Joh 7 53—8 11 seinen Platz hat. Die Geschichte gehört ebenfalls unter die Mischformen (siehe S. 40 Anm. 2). Sie vertritt einen Predigtgedanken, die Kritik Jesu an den Richtern der Frau, von denen doch keiner selbst ohne Sünde ist. Aber die Erzählung ist breit gehalten. Zweimal wird die Schuld der Frau angeführt, zweimal bückt sich Jesus und schreibt in den Sand, um zu zeigen, daß die Frage wie die Fragenden ihn nicht eigentlich beschäftigen. Die Anklage wird mit Ausführlichkeit vorgetragen, auch der Schlußdialog zwischen Jesus und der Frau zeigt nicht die Knappheit der Paradigmen und ist in den Varianten immer noch im Wachsen begriffen. Gerade das ist lehrreich: wir haben hier offenbar ein Paradigma vor uns, das außerhalb der Zucht der Predigt und der Festlegung des Textes durch die Evangelien weitergegeben und aufgefüllt, in diesem besonderen Fall aber vielleicht auch literarisch bearbeitet wurde (siehe Kap. VI). Mancherlei Beispiele zeigen, daß wir einen Prozeß „wilder Überlieferung“ anzunehmen haben, namentlich für die Zeit, da die Predigt sich bereits auf die schriftliche Fixierung stützen konnte [1].

Als Beispiele für eine solche Entwicklung, die mit Notwendigkeit paradigmatische Erzählungen novellistisch ausschmücken, also Mischformen schaffen mußte, können auch gewisse uns erhaltene Fragmente aus dem Nazaräer-Evangelium gelten [2]. Der

[1] Vgl. dazu meine „Geschichte der urchristlichen Literatur“ (Sammlung Göschen) I, 49 ff.

[2] Sammlung der Fragmente in deutscher Übersetzung bei HENNECKE, Neutestamentliche Apokryphen [2] mit Angabe der Fundorte. Die Fragmente im lateinischen Text des Hieronymus finden sich bei PREUSCHEN, Anti-

Mann mit der gelähmten Hand ist dort ein Maurer; er bittet Jesus, daß er ihn von der Schande des Bettelns erlöse und wieder arbeitsfähig mache. Schon erwähnt ist die Umgestaltung der Geschichte von dem Reichen; das Nazaräer-Evangelium ließ die Frager offenbar zu zweit auftreten, und den einen sich nach der Antwort Jesu verlegen den Kopf kratzen. Dazu gesellt sich eine Erweiterung des Dialogs: Jesus beweist diesem Reichen an seinem Verhalten gegen die Armen, daß er Gesetz und Propheten gar nicht „getan" habe.

An diesen Beispielen wird eine Möglichkeit der Entstehung von Novellen sichtbar: die Weiterbildung der kurzen Paradigmen zu längeren Erzählungen durch Einfügung einer reicheren Wunder-Topik und anderer geläufiger Erzählungselemente, z. B. des Dialogs. Dieser Vorgang bedeutet nicht oder wenigstens nicht immer einen literarischen Prozeß. Vielmehr konnte sich die Bereicherung der ursprünglichen Geschichten automatisch einstellen, wenn sie einmal aus dem Zusammenhang mit der Predigt gelöst waren, wenn sie als selbständige Erzählungen weitergegeben wurden, wenn sie von Menschen wiedergegeben wurden, die gewohnt waren, nach dem Schema der üblichen Wundergeschichte oder im Stil geläufiger Anekdoten zu erzählen. Diese Weiterbildung ist eigentlich selbstverständlich; was als erstaunlich bezeichnet werden darf, ist viel eher die Tatsache, daß in den evangelischen Paradigmen eine Anzahl von Geschichten erhalten sind, die diese Entwicklung nicht durchgemacht haben. Diese Tatsache bildet einen starken Beweis für die Bindung der Paradigmen an die Predigt; ohne deren Schutz wären sie, wie wahrscheinlich viele ihrer Geschwister, von jener notwendig sich geltend machenden Tendenz novellistischer Umbildung ergriffen worden. Diese Novellisierung bedeutet oft, aber nicht immer, eine Verbildung der Tradition, die sie von der geschichtlichen Wirklichkeit weiter entfernt. Die Verbildung ist vorhanden, sofern der novellistische Stil mitunter das Übliche an die Stelle des Einmaligen setzt. Sofern er aber das knappe Paradigma ausweitet durch Einfügung des Üblichen, bereichert er die Szene mit Elementen, die häufig eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich haben. Denn das Schema der Heilungsberichte wäre schließ-

legomena², 5 f., unter „Hebräerevangelium" und bei Klostermann Apokrypha II³ (Lietzmanns Kleine Texte 8) S. 5 ff.

lich nicht entstanden, wenn nicht immer wieder der Thaumaturg diese Praxis (der Namensbefragung, der Handauflegung) angewendet hätte, wenn nicht immer wieder die Kranken sich in dieser Weise verhalten hätten [1].

Von da aus wird ein zweiter Weg sichtbar, auf dem Novellen entstehen konnten. Wenn einmal das Bedürfnis nach Erweiterung der knappen paradigmatischen Erzählungen bestand, konnten zu seiner Erfüllung nicht nur arteigene, sondern auch artfremde Motive verwendet werden. In solcher Weise könnte man sich die Geschichte vom Seewandel Jesu entstanden denken: eine ursprüngliche christliche Erzählung von Jesu hilfreichem Eingreifen in einer Bedrängnis durch Wind und Wellen wäre dann durch das Motiv „er wollte an ihnen vorübergehen" erweitert worden. Dadurch wäre ein Epiphanie-Motiv in die Szene gekommen, das sich zwar im christlichen Sinn verwenden ließ, das aber seiner völlig unevangelischen Art nach doch wohl auf nichtchristlichen Einfluß zurückgeführt werden muß [2]. Es handelt sich bei solchen Erwägungen natürlich nur um Möglichkeiten, nicht um Feststellungen. Aber diese Möglichkeiten bestehen; allerdings muß daneben auch mit einer dritten Art der Novellenbildung gerechnet werden: mit der Übernahme (und Umbildung) ganzer nichtchristlicher Geschichten.

Die Wahrscheinlichkeit einer solchen Übertragung ergibt sich aus der Überlegung, daß zwei verschiedene Tendenzen dabei zusammentreffen: der Wunsch der Christen, von ihrem Heiland viele und große Taten zu erzählen, die seine Epiphanie verkünden sollten — und die Neigung volkstümlicher Überlieferung, umlaufende Geschichten gerade von dem jeweils bekannten und berühmten „Helden" zu erzählen. Eine solche Übertragung mag sich bisweilen als unbewußter Vorgang ereignet haben: judenchristliche Erzähler machten Jesus zum Helden von bekannten Propheten- oder Rabbinen-Legenden, heidenchristliche Novel-

[1] In diesem Sinne haben die Angaben aus der modernen psychiatrischen Literatur ihre Geltung, die TITIUS (Theol. Festschrift f. Bonwetsch, 1918, 34 ff.) beibringt; gegen die Existenz des Stiles besagen sie nichts.

[2] Die Möglichkeit einer Einfügung fremdartiger Motive wird auch durch den Vers Mt 17 27 illustriert, der an ein Wort Jesu das ganz unevangelische Motiv vom kostbaren Fund im Fischleib anschließt (Herodot III 2 36–40, aber auch Schabbath 119 a, Gen. rabba 11 zu 2 3, evtl. auch Koheleth rabba zu 11 1), das aber, bezeichnend genug, hier in halakhischer Umbildung erscheint: das Wunder wird nicht berichtet, sondern nur befohlen.

listen gaben Geschichten von Göttern, Heilanden und Wundertätern umgeprägt auf den christlichen Heiland weiter.

Daß eine solche Wahrscheinlichkeit Wirklichkeit geworden ist, beweisen unter den evangelischen Erzählungen mindestens zwei. An der großen Dämonischen-Heilung Mk 5 1–17 ist bereits festgestellt (S. 84 ff.), daß sie nicht nur des evangelischen Ethos entbehrt, sondern auch in ihrem Schluß der Mission Jesu zuwider verläuft. Die Gleichgültigkeit der Erzählung gegenüber dem angerichteten Schaden, der indifferente Bericht von dem Wunsch jener Leute, Jesus möge ihr Gebiet verlassen, zeigt, daß es dem Erzähler nur auf die Größe der Wunderwirkung ankommt, nicht auf die Wohltat an dem Kranken und weitere Hilfe für die Menschen. Es ist auch bereits angedeutet, daß sich alle Probleme der Geschichte lösen, wenn wir annehmen, daß sie ursprünglich von einem jüdischen Exorzisten erzählt wurde. Man braucht dann nicht mehr um den Besitzer der Schweine zu sorgen, denn er ist Heide; man braucht auch nicht nach dem weiteren Verbleib der Dämonen zu fragen: die Tatsache, daß sie in die verachteten Tiere gefahren sind und diese in den See getrieben haben, genügt dem jüdischen Erzähler als Abschluß. Die zweite Geschichte, die deutlich auf einen außerchristlichen Ursprung weist, ist die Kana-Novelle. Jedem Bibelleser fällt auf, daß Jesus hier nicht Rettung in einer Not bringt, sondern in einer Verlegenheit aushilft und daß diese Hilfe keineswegs notwendig, ja vielleicht sogar bedenklich ist, jedenfalls mit evangelischem Ethos nichts zu tun hat. Die gewaltige Weinmenge, rund 500 bis 700 Liter, kann allenfalls die Größe des Wunders illustrieren, paßt aber in keiner Weise zu der Eigenart der Botschaft. Auf die reizvolle Art, wie die Verwandlung des Wassers zu Wein festgestellt wird, ist bereits hingewiesen worden (S. 88 f.); daß in dieser Szene zwischen Bräutigam und Tafelmeister ein „launiger Ton“ [1] herrscht, ist besonders offenbar, wenn man die in Joh 2 11 angefügte Deutung des Evangelisten vergleicht, deren Pathos so seltsam mit jenem Ton kontrastiert. Zur johanneischen Verkleidung der Geschichte gehört sicher die „Stunde“, die „noch nicht gekommen“ ist, vielleicht auch manches, was über die Mutter und die Diener gesagt ist. Aber in dieser Verkleidung hat

[1] Vgl. K. L. Schmidt, Der johanneische Charakter der Erzählung vom Hochzeitswunder zu Kana, Harnack-Ehrung 32 ff., bes. 35 und Hans Schmidt, Die Erzählung von der Hochzeit zu Kana 1931.

sich mehr oder minder fragmentarisch eine Erzählung erhalten, die ursprünglich gewiß von einem göttlichen oder halbgöttlichen Wundertäter erzählte und von diesem das für seine Epiphanie bezeichnende Weinwunder berichtete; man denke an Dionysos oder eine verwandte Gottheit [1]. Diese Erzählung wurde auf Jesus übertragen und so entstand die Jesus-„Novelle", die der Evangelist bearbeitete und seinen Gedanken dienstbar machte [2].

Das Urteil über den geschichtlichen Wert einer Novelle hängt von der Antwort auf die Frage ab, auf welche dieser drei Weisen sie entstanden ist. Man sieht ohne weiteres, wie viel Möglichkeiten offenstehen, von der Ausspinnung einer alten und sicher überlieferten paradigmatischen Erzählung bis zur Entlehnung eines fremden Göttermythus. Im allgemeinen kann die Frage nicht entschieden und darf nur gesagt werden, daß die Novellen ihrer ganzen Art nach auch im günstigsten Fall den geschichtlichen Begebenheiten ferner sind als die Paradigmen. Das oft ausgesprochene Urteil, daß farbenreiche Erzählungen nicht erfunden sein könnten, beruht auf einer Verwechslung von Realismus und Wirklichkeitstreue. Der farbige Realismus der Novellen entspricht nicht den Bedürfnissen der Predigt, sondern den Erwartungen von Menschen, die an ähnliche Geschichten von Wundertätern, Propheten, Lehrern gewöhnt waren. Darum ist diese Art als Ganzes minder geschichtlich als die paradigmatische. Immerhin lassen sich, wenn einer Novelle ein Paradigma zugrunde liegt, historische Grundlagen oder Ansatzpunkte vermuten. Und nur wenn eine nichtchristliche Geschichte als Urbild der christlichen Novelle glaubhaft gemacht werden kann, ist die Zuverlässigkeit der christlichen Erzählung von vornherein in Frage gestellt.

Aber den Novellen eignet geschichtliche Bedeutung, sofern sie als Zeugnisse christlicher Entwicklung zu verstehen sind. Die Novellisten haben fremde Züge oder Handlungen übernommen, aber sie haben sie christianisiert. Und diese Verchristlichung geschah nicht durch die Beziehung auf Jesus, son-

[1] Vgl. Walter Bauer, Kommentar z. St., auch Holl, Der Ursprung des Epiphaniasfestes, Sitzungsber. der preuß. Akademie 1917, 402 ff.

[2] Gemäß Kap. 1 möchte ich bei diesem ersten Zeichen an eine Beziehung zum Täufer denken; siehe meine Untersuchung: Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, 112.

dern noch auf eine intensivere Art. Dabei muß ich an das andere Interesse erinnern, das wir neben der Freude am Erzählen den Novellen abgespürt haben: das Streben, christlichen Wundertätern Vorbild und Anleitung zu geben. Man dachte bei dem, was Jesus vollbrachte, an das, was jetzt noch in den Gemeinden geschah, und suchte jenes so darzustellen, daß dieses dadurch gefördert wurde: ein Vorbild des Wundertuns und Vorbilder des Wunderglaubens stellten die Novellen den Christen vor Augen. Und umgekehrt schweiften die Blicke von dem, was in der Gemeinde von Christus geglaubt und in Christus angebetet wurde, zu jenen Geschichten und schauten in ihnen, wenn auch verhüllt und nur Vertrauten entschleiert, das Bild des Herrn, wie er im Kultus allen Christen nahe war. So erklären sich die Epiphaniezüge, die wir in einzelnen Novellen konstatierten. Auch sie bezeugen — wie jene Heilungsrezepte und alles, was dazu gehört — die Verchristlichung der Novellenstoffe oder Novellenmotive.

So sind diese Erzählungen nicht ohne Beeinflussung durch Glauben und Kultus entstanden. Und doch sind sie nicht für den Kultus geformt, denn gerade ihre typischen Züge widerstreben seinen Bedingungen. Wer heute im Gottesdienst eine der Novellen liturgisch vorlesen will, wird, wenn er Stilgefühl hat, den Widerspruch zwischen der relativ „weltlichen" Darstellung in den Novellen und dem kultischen Stil empfinden. Auch sind die Vorgänge, die wir für die Entstehungsgeschichte der Novellen erschließen mußten, nicht im Rahmen des Kultus denkbar: das „Zersagen" der überlieferten Geschichten, das Auffüllen der Lücken, die Einführung fremder Motive und Stoffe. Manches, wie die Verflechtung der Geschichte von Jairus mit der von der Blutflüssigen und die Benutzung fremder Vorbilder, könnte darauf deuten, daß einzelne der Novellen bald schriftlich konzipiert wurden; und in jedem Fall sind sie in höherem Grade „Literatur" als die Paradigmen.

Mit den novellistischen Motiven dringt ein Stück „Welt" in das urchristliche Leben ein; in der Verchristlichung dieses Stückes „Welt", die energischer durchgeführt ist als bei den Werken der späteren christlichen Unterhaltungsliteratur, liegt die Anziehungskraft begründet, die diese novellistische Erzählungsweise auch heute auf den Leser ausübt.

V. DIE LEGENDE.

Mit der Feststellung der beiden Gattungen, Paradigma und Novelle, ist der neutestamentliche Bestand an Einzel-Erzählungen noch nicht erschöpft. Es bleibt noch eine Gattung zu betrachten, die sich dem klaren Gegensatz zwischen Paradigma und Novelle entzieht. Die Paradigmen stellten eine Gattung eigener, christlicher Artung und erbaulichen Vortrages dar; bei den Novellen war die Technik nach der Weise der Umwelt geformt und die Diktion dementsprechend hin und wieder geradezu profan. Es gibt aber noch eine Gattung von Erzählungen, die sich in den Evangelien wie in der volkstümlichen Literatur der Umwelt findet und deren Vortragsart doch durchaus nicht profan, sondern ausgesprochenermaßen erbaulich ist. Es handelt sich also um „fromme" Geschichten, wie sie in der Welt bekannt und beliebt sind, so beliebt, daß ihr Gattungsname, der Name „Legende", zur typischen Bezeichnung einer frommen Geschichte geworden ist.

Legende [1] heißt nach dem Sprachgebrauch des Mittelalters die am Festtag eines Heiligen zu lesende Geschichte von vita et obitus confessorum [2]. Also sind Legenden fromme Erzählungen von einem heiligen Mann, an dessen Taten und Schicksalen man Interesse hat. Neben dem biographischen Interesse gibt sich das ätiologische kund: man will die Bedeutung des heiligen Tages mit solchen Erzählungen begründen. Man kann also die ätiologische Kultlegende und die Personallegende unterscheiden; freilich darf dabei nicht vergessen werden, daß auch die Personallegende letztlich der Ätiologie dient, weil sie die Verehrung der Heiligen überhaupt begründen will.

---

[1] In der 1. Auflage dieses Buches ist auf die Gattung der Legende mehrfach hingewiesen worden; eine Analyse der evangelischen Legenden wurde dort nicht gegeben, weil die Gattung selbst bekannt ist und das eigentümliche Problem der synoptischen Evangelien durch das Nebeneinander von Paradigma und Novelle gestellt ist.

[2] Vgl. JOHANNES BELETH, Rationale divinorum officiorum; „*at vero legendarius appellatur liber, qui vitas et obitus tradit confessorum*", Migne, Patrologia latina 202, 69; VON DOBSCHÜTZ, Realencyklopädie f. Theol. u. Kirche [3] XI 346, meine Ausführungen ThR 1929, 203 ff., und ANDRÉ JOLLES, Einfache Formen (Sächs. Forschungsinstitute, Forschungsinstitut f. Neuere Philologie, Neugermanist. Abt., Heft 2), 1930, 23 ff., 62 f.

Kult-Legende in diesem ätiologischen Sinne ist eigentlich die Leidensgeschichte Jesu. Sie will die schimpflichen Ereignisse der Verurteilung und Hinrichtung Jesu so darstellen, daß der Hörer oder Leser den Ausdruck göttlichen Willens darin erkennt. Damit wird gesagt, daß die Christen dieses Leiden zu feiern ein Recht haben. Die Leidensgeschichte ist allmählich, und namentlich von Lukas, in der Richtung auf die Personallegende hin entwickelt worden; davon wird später die Rede sein. Hier aber soll die Leidensgeschichte überhaupt noch nicht behandelt werden, weil sie im wesentlichen nicht aus kleinen Einheiten besteht, sondern einen großen Zusammenhang bildet.

Die reine Personallegende nimmt in dem Stoff der synoptischen Evangelien einen verhältnismäßig geringen Raum ein; und es ist wichtig für das Verständnis der evangelischen Überlieferung, dieser Tatsache und ihren Ursachen nachzusinnen. Im Mittelpunkt der Personallegende stehen Taten und Erfahrungen eines Menschen, der ob seiner Frömmigkeit und Heiligkeit von Gott eines besonderen Schicksals gewürdigt wird; der Wunder tut, Feinde versöhnt und Tiere bezähmt, dem auch Nöte und Gefahren zum Heil ausgehen und der noch als Märtyrer von göttlichen Gnadenerweisen umgeben ist. Der größte Teil des überlieferten evangelischen Erzählungsstoffes fügt sich dieser Tendenz nicht. Die Erzähler wollen gar nicht Jesu „heiligmäßige“ Qualität, seine Frömmigkeit und Tugend schildern, sondern die göttliche Botschaft, die er verkündet, und die göttliche Epiphanie, die er darstellt. Die anderen Personen der evangelischen Geschichte aber, die als Helden von Legenden in Frage kommen könnten, beanspruchen zunächst kein selbständiges Interesse. Das Fehlen des Porträts zum mindesten in den Paradigmen ist bereits festgestellt worden, und auch in den Novellen gehört das Interesse mehr den Einzelheiten der Handlung als den Besonderheiten der Personen. So erklärt es sich, daß die typischen Erzählungs-Motive der Legende in den Evangelien stark zurücktreten; denn die Legende handelt vom Menschlichen, freilich von einem Menschlichen, das von Gott beständig ausgezeichnet wird. Paradigma und Novelle dagegen handeln, wenn auch in verschiedener Form, vom Mensch gewordenen Göttlichen. So fällt vor allem auf, daß ein typisch legendares Motiv eine ganz geringe Rolle in der synoptischen Überlieferung spielt: das Motiv der wunderbaren Selbsthilfe. In dem Kindheitsevan-

gelium des Thomas wird der tote Spielgefährte Jesu wieder lebendig, um für Jesus zu zeugen; auch kann der Knabe Jesus Wasser im Gewand zur Mutter tragen (Ps. Thomas 9 u. 11). In den apokryphen Apostelgeschichten läßt Petrus einen Hund reden und einen geräucherten Thunfisch schwimmen (Actus Petri cum Simone 12. 13), Johannes zerstört den Artemistempel (Acta Johannis 38 ff.); die Löwen beißen sich selber tot, statt der Thekla ein Leid anzutun (Acta Pauli 33). In den synoptischen Evangelien aber stehen nur drei verwandte Stellen: die Errettung Jesu in Nazareth (Lk 4 29 f.), die Verfluchung des Feigenbaums, der keine Früchte gibt (Mk 11 14. 21), und das nur als Befehl angedeutete Wunder von der Münze im Fischmaul (Mt 17 27, siehe S. 97 A. 2). Von diesen Stellen gehört aber nur die erste einer selbständigen Legende an, denn Mt 17 27 ist keine Geschichte, und die Verfluchung des Feigenbaums ist vielleicht aus einem Gleichnis erwachsen und jedenfalls keine für das Evangelium typische Erzählung. Die evangelische Überlieferung im ganzen hat sich offenbar sehr spröde gegen das Eindringen legendarer Tendenzen verhalten.

Diejenige Einzel-Erzählung von Jesus, deren Art die Merkmale der Legende am bezeichnendsten zur Geltung bringt, ist die *Geschichte vom zwölfjährigen Jesus* Lk 2 41 ff. Sie findet ihren Abschluß in dem Wort Jesu 2 49; die Nachricht über die Rückkehr nach Nazareth ist kein notwendiger Teil der Legende; die Worte über die Mutter, die alles bewahrt, sind dem Vers 2 19 nachgebildet, denn sie haben dort ihre feste Stellung; der Satz vom Unverständnis der Eltern endlich weist in die Zusammenhänge des Lebens Jesu und würde in einer Legende stören, die auf einen beglückenden Schluß hinausläuft. Alles Geschehen hat Beziehung zu jüdischer Frömmigkeit, der Pilgerzug der Eltern zum Passafest wie die Schülerschaft Jesu bei den Lehrern des Gesetzes; und diese Frömmigkeit wird von der Legende nicht etwa bekämpft, sondern mit voller Zustimmung berichtet. Nur überboten wird die Frömmigkeit der anderen durch die Frömmigkeit Jesu, der sich als zugehörig, beheimatet im Hause Gottes, seines Vaters, weiß [1]. Jeder tragische

[1] Die Szene spielt offenbar in einer Halle des Tempelvorhofs, wo die Rabbinen diskutieren; Jesus lehrt nicht, sondern beteiligt sich durch Hören, Fragen, Einwenden (das sind die ἀποκρίσεις: „Rabbi, ich möchte etwas vor dir sagen", Tosephta Chullin 2 24). Dann bezieht sich ἐν τοῖς

Ton, jede Andeutung ernsten Konfliktes ist vermieden; die Zuhörer der Diskussion geraten in freudigem Staunen außer sich [1], und das Erschrecken der Eltern gilt nur dem Anblick, den der Knabe als unvorbereiteter und zudringlicher Schüler der Gesetzeslehrer bietet. Man muß sich vergegenwärtigen, mit welcher Ehrfurcht auch der erwachsene, das Gesetz lernende Schüler vor seinem Lehrer stand! Der Konflikt ist nur ein menschlicher: die Eltern haben Angst gehabt und den Sohn mit Sorge gesucht; sie ahnen auch jetzt, da sie ihn finden, noch nicht, was ihn hier hält.

Das Motiv von der Frühreife des Helden, Weisen oder Heiligen, der schon in der Jugend die Eignung zu seinem späteren Beruf verrät und dadurch Ältere beschämt oder mindestens in Erstaunen setzt, ist selbstverständlich weit verbreitet. Aber alle derartigen Paralleltexte sind auf ihre Bodenständigkeit hin zu prüfen; es ist zu fragen, welche Eigenschaft des Helden gefeiert wird und ob sie seinem künftigen Wirken entspricht. Nur wenn sich zeigen sollte, daß das Jugendmotiv dem überlieferten Lebensbild nicht entspräche, sondern aus einer anderen Lebenswelt stammte, wäre die Entlehnung mit Sicherheit zu erschließen; Verwandtschaft in den Begleitmotiven läßt sich oft aus dem Gesetz der Legendenbildung verstehen. Das gilt auch von der Altersbestimmung der jugendlichen Helden, die mehrfach auf 12 Jahre lautet (Buddha, Si Usire, Jesus), die doch aber nur die Verwendung einer in der Legende beliebten heiligen und biologisch passenden Zahl darstellt. Im Grunde sind die wichtigsten und der Jesuslegende nächsten dieser Erzählungen in ihrer eigenen Umwelt gegründet: Si Usire in Ägypten versteht mit 12 Jahren das Lesen der Zauberbücher [2], der Bodhisattva in Indien gerät, unter dem Jambubaum sitzend, in die verschiedenen Stadien der Versenkung [3], der Jude Josephus wird im Alter von 14 Jahren von Hohepriestern und Vornehmen aufge-

---

τοῦ πατρός μου auf den Tempel, nicht auf das Gesetz; denn diese Beziehung könnte von jeder Synagoge gelten.

[1] Gegen Bornhäuser, Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, 130 ff., ist mit Schlatter, Ev. des Lukas 205, für *ἐξίσταντο* auf Jethros freudiges Erstaunen LXX Ex 18 9 zu verweisen: *ἐξέστη δὲ Ἰοθόρ*.

[2] Demotischer Papyrus s. Griffith, Stories of the High Priests of Memphis, 1900, 41 ff.

[3] Lalita Vistara 11 s. Faber, Buddhist. u. neutest. Erzählungen, 39 f., im Abbinischkrâmana-Sutra ist der Bodhisattva 12 Jahre alt, s. Clemen, Religionsgesch. Erklärung des Neuen Testaments², 1924, 212.

sucht, die seine Auslegung des Gesetzes hören wollen [1], und Rabbi Eliezer ben Hyrkanos wird von seinem Vater, der ihn enterben will, im Lehrhaus gefunden [2]. Auch die Jesus-Legende weist in keinem Zug über sich selbst hinaus. Jesus vermag sich als künftiger Lehrer des Volkes schon in der Jugend an den Diskussionen der Rabbinen zu beteiligen, und er weiß sich als künftiger Messias im Tempel als dem Haus seines Vaters beheimatet. Die Legende stammt offenbar aus Kreisen, denen Jesus dies beides war, Lehrer und Messias, und die im Evangelium nicht die Aufhebung, sondern die Erhaltung und Vollendung der um Tempelkult und Halacha sich bewegenden Tradition sahen. Daß dies Judenchristen waren, braucht kaum gesagt zu werden; ob es aramäisch redende oder hellenistische Judenchristen waren, ist nicht auszumachen [3].

Wohl aber kann an diesem schönsten Beispiel einer Jesus-Legende die Frage der Geschichtlichkeit grundsätzlich erörtert werden. Dem Erzähler einer solchen Personallegende ist die Gestalt seines Helden offenbar gegeben; er betrachtet sie als geschichtlich und reflektiert nicht weiter über die Möglichkeit ihrer Existenz. Das wesentliche Interesse ist nicht auf die Größe einer mehr oder minder wunderhaften Tat gerichtet wie bei den Novellen, sondern auf die Erbaulichkeit des Ganzen; aber erbaulich soll nicht wie bei den Paradigmen die Botschaft in Wort oder Tat wirken, sondern die Frömmigkeit und Heiligkeit des Helden ebenso wie die ihm von Gott gewährte Protektion. Dieses leitende Interesse kann und wird in vielen Fällen zur ungeschichtlichen Mehrung des Wunderhaften, zur Verherrlichung des Helden, zur Verklärung seines Lebens führen. Man wird schlichte Vorgänge von himmlischem Licht umstrahlt werden lassen oder wird Motive aus anderen Legenden auf den Helden übertragen, um den Zusammenhang seines Lebens mit der himmlischen Welt darzustellen. Vor allem aber wird man sein Leben mit Zügen und Szenen ausschmücken, die dem Wesen der legendaren Biographie entsprechen; man könnte geradezu

[1] Josephus Vita § 9.

[2] Genesis rabba 42 zu 14 1, Aboth Nathans 6 5 (Rec. A, f. 16 a Schechter; S. 40 in der deutschen Übersetzung von Pollak), Pirke d. R. Eliezer 1 2.

[3] Bultmann, Gesch. d. syn. Trad. [2], 331, rät auf hellenistisches Judentum nur deshalb, weil ihm das Grundmotiv aus dem heidnischen Hellenismus übernommen zu sein scheint. Daß dies nicht zutrifft, habe ich oben zu zeigen versucht.

von einem Gesetz der biographischen Analogie sprechen, das dabei zur Geltung gelangt. Zugrunde liegt eine feste Vorstellung vom Leben des heiligen Menschen: ein solcher Mann kann weder geboren werden noch sterben, ohne daß die Bedeutung des Ereignisses vom Himmel her kundgetan wird; sein künftiger Beruf kündigt sich schon in der Jugend an; ebenso wirft aber auch sein Ende seine Schatten voraus; göttliche Gewalten sind stets bereit, seinen Nöten abzuhelfen und seine Verdienste zu verkünden. Viele Übereinstimmungen zwischen Buddha-Legenden und Jesus-Legenden, aber auch zwischen christlichen Apostel- und Heiligen-Legenden beruhen nicht auf Entlehnung, sondern auf immer wieder erneuter Formung nach diesem Gesetz der biographischen Analogie.

Andererseits aber wäre es verkehrt, aus dieser Erkenntnis heraus jeder Legende den geschichtlichen Inhalt abzusprechen. Der Legenden-Erzähler ist gewiß nicht interessiert an geschichtlicher Feststellung, er leistet auch der Mehrung des Stoffes durch Analogiebildung keinen Widerstand; wieviel geschichtliche Überlieferung er aber in einer Legende weitergibt, das hängt allein von der Art seiner Tradition ab. Geschichtliche Vorgänge im Leben eines heiligen Mannes, die von Anfang an Gegenstand frommer Betrachtung und erbaulicher Erinnerung sind, werden vornehmlich, vielleicht überhaupt lediglich im Gewande der Legende fortleben. Legendare Form an sich liefert jedenfalls keinen entscheidenden Einwand gegen die Geschichtlichkeit des Helden oder auch eines Ereignisses, freilich auch keine Bürgschaft für Wirklichkeitstreue des Berichts; sie liefert im Gegenteil eher ein Argument der historischen Kritik am Einzelnen.

Die legendare Form wird auch an solche Erzählungen herangebracht, deren ursprüngliche Formulierung unter anderen Stilgesetzen zustande kam; das läßt sich an einigen in verschiedener Form überlieferten Stücken zeigen: an der Nazareth-, der Salbungs- und der Jüngerberufungs-Geschichte. In allen drei Fällen bietet Lukas eine Darstellung, die als Legende oder legendar umgebildete Erzählung zu bezeichnen ist.

Die Nazareth-Perikope ist im Markus-Evangelium 6 1–6 ein Paradigma, das in der gewohnten erbaulichen Terminologie erzählt, daß die Landsleute Jesu in seiner Vaterstadt an ihm „Anstoß“ nehmen. Vielleicht ist die Erzählung ursprünglich

in einen Spruch Jesu ausgegangen [1], der doppelgliedrig gewesen sein könnte wie das Wort, das P. Oxy. I 1 erhalten ist: „Nicht angenehm ist ein Prophet in seinem Vaterlande und nicht vollbringt ein Arzt Heilungen an seinen Bekannten." Die letzte Hälfte dieses Wortes wäre dann von der Überlieferung in den entsprechenden Vorgang umgewandelt worden, vielleicht um den Übergang zu der nun folgenden Aussendung der Jünger anzubahnen: „Und er vermochte dort keine Wundertat zu tun, außer daß er ein paar Bresthafte durch Handauflegung heilte; und er verwunderte sich ob ihres Unglaubens." Daß freilich die ganze Perikope aus diesem Wort abgeleitet sei, vermag ich nicht mehr zu glauben [2]; es steckt in der knappen Geschichte doch viel besonderes Material, das man unmöglich auf bloße Auffüllung zurückführen kann: die Angabe, daß Jesus selbst Zimmermann gewesen sei, die Nennung der Brüder, die Erwähnung von Schwestern Jesu. So wird man zu dem Urteil genötigt, daß Markus das ursprünglich mit einem Spruch Jesu schließende Paradigma am Ende umgebildet habe.

Bei Lukas (4 16–30) dagegen hat die Geschichte einen völlig anderen Schluß erhalten. Hier führt das „Ärgernis", das Jesus veranlaßt, zu zornigem Angriff der Menge auf Jesus; aber der zum Absturz auf den Berg Geschleppte entkommt auf wunderbare Weise seinen Verfolgern: das echt legendare Motiv der wunderbaren Selbsthilfe tritt in sein Recht. Die ganze Erzählung ist aber keineswegs neu als Legende erzählt, sondern lediglich aufgefüllt worden, von Lukas oder einem älteren Erzähler. Das Gerippe bilden immer noch die Motive der Markus-Erzählung: Bewunderung, Ärgernis, Wort vom verachteten Propheten. Das letzte ist in die Mitte gerückt; dem gewaltsamen Schluß der Handlung würde es sich auch nicht einfügen. Es ist auch in einer anderen, der Form des Oxyrhynchus-Spruches näherstehenden Rezension mitgeteilt, und derart, daß auch der Zusammenhang mit dem Bilde vom Arzt noch deutlich wird: Arzt, hilf dir selber (Lk 4 23). Den Abschluß bildet nun das zu Zorn und Tätlichkeit ausartende „Ärgernisnehmen". Es soll in dieser Legende menschlich begründet werden. Das geschieht mit den Sprüchen von der Witwe zu Sarepta und vom Syrer Naeman;

[1] Vgl. dazu PREUSCHEN, Das Wort vom verachteten Propheten, Ztschr. f. neutest. Wiss., 1916, 33—48.

[2] Vgl. aber Aufl. 1, S. 78.

zu deren Begnadigung steht allerdings die Verstockung der Nazarethaner nur in sehr bedingtem Gegensatz. Den Sprüchen spürt man ab, daß sie in diesen Zusammenhang nur eingefügt sind. Ihre ursprüngliche Meinung scheint auf die rätselhafte Gnadenwahl Gottes zu gehen; sie würden dann als Beispiele der Begnadigung den Beispielen des Zornes Lk 13 1–4 entsprechen. Das erste Motiv der Markus-Erzählung, die Bewunderung Jesu durch seine Landsleute, soll ebenfalls begründet werden. Es müßte also eigentlich ein Beispiel der Verkündigung Jesu das Staunen der Nazarethaner rechtfertigen. Aber der Autor des Lukas-Evangeliums besitzt hier nicht die schriftstellerische Freiheit, die ihm in der Apostelgeschichte zu seinen Redekompositionen verhilft. Er wagt nicht, Jesus eine solche „Rede" in den Mund zu legen. Er oder die Legende, die er weitergibt, lassen Jesus zu der verlesenen Stelle unter allgemeiner Spannung nur den einen Satz sagen: „Dieses Schriftwort, das noch in euren Ohren klingt, ist heute erfüllt." Um der Spannung und erst recht der nun einsetzenden Bewunderung gerecht zu werden, müßte man schon annehmen, daß Jesus dies nicht gesagt, sondern ausführlich erwiesen habe — aber das steht nicht da. Die Erzählung bei Lukas ist also im Grunde nur die mit allerlei Material aufgefüllte ältere Erzählung [1], die in einen typischen Legenden-Schluß ausläuft.

Zu einem anderen Ergebnis führt der Vergleich des Lukastextes mit der Mk-Mt-Relation bei der Geschichte von der Jüngerberufung [2]. Was Mk 1 16–20 von der Berufung der beiden Brüderpaare berichtet, ist überhaupt keine Erzählung; denn es fehlen alle Umstände einer Schürzung des Knotens, der dann mit der „Pointe" gelöst werden könnte. Von dergleichen würde die Rede sein, wenn irgend jemand aus dem Lebenskreise der Berufenen gegen Jesu Wort Einspruch einlegte und Jesus den Protest zurückwiese. Überliefert war offenbar nur das Wort von den Menschenfischern mit Angabe der Adressaten. Indem

---

[1] Zu diesem Material gehört auch der Name *Ναζαρά*, dessen Erwähnung die fromme Wißbegier nach menschlichen Daten im Leben des Helden befriedigt; die Formulierung der Frage dagegen „ist das nicht der Sohn Josephs" entspricht der Auffassung, die Lk 3 23 ausgesprochen ist.

[2] Vgl. die sehr besonnene traditionsgeschichtliche Abhandlung von Lyder Brun, Die Berufung der ersten Jünger Jesu in der evangelischen Tradition, Symbolae Osloenses 1932, 35 ff.

Markus dies und nichts mehr erzählte und aus der Überlieferung der Jüngernamen die Berufung des anderen Brüderpaares hinzufügte — aber ohne daß er ein zweites Berufungs-Wort Jesu anzugeben wußte —, schuf er die Szene der Jüngerberufung. Ihre auch von Matthäus kaum geänderte Knappheit ist also traditionsgeschichtlich zu erklären; nicht historisch durch Annahme einer Vorgeschichte, die die Kürze rechtfertigt; auch nicht psychologisch durch Vermutung suggestiven Einflusses. Man wußte nichts mehr als das Wort, mit dem Jesus die Fischer zu anderem Fischzug gerufen hatte.

Es ist kein Wunder, daß man mehr wissen wollte. Aber noch ehe man untersucht, ob man mehr wissen k o n n t e , ist zu fragen, welche Art von Wißbegier durch die von Lk 5 1–11 aufbewahrte Erzählung tatsächlich befriedigt wird. Die Erwähnung der Zebedaiden gehört nicht in diese Erzählung; sie erscheinen ohne jede Einführung, und das Wort Jesu 5 10^b^ richtet sich nur an einen Jünger, und zwar an Simon Petrus. Die Zebedäus-Söhne aber sind in den Text erst hineingebracht worden, um ihn zum vollwertigen Ersatz der Markus-Relation auszugestalten; der ihre Namen einfügte war wohl Lukas selbst [1]. Am Anfang aber hat dieselbe Hand zum selben Zweck das Waschen der Netze (und wohl auch die Seepredigt) eingeschoben; man wird an Mk 1 16 und an Mk 4 1 erinnert. Der wesentliche Vorgang beginnt mit dem Befehl zur Ausfahrt Lk 5 4. Und was nun folgt, ist mit nichten eine Erweiterung des Markus-Berichtes, sondern eine selbständige Erzählung: ein Wunder, nicht Hilfe in der Not, sondern unverhoffter Erfolg des Simon; sein Bekenntnis, aber nicht zur Predigt Jesu, sondern zur eigenen Unwürdigkeit vor dem Wundertäter; die Berufung durch Jesus, aber konzentriert auf den einen Simon, den eigentlichen Helden der Geschichte. Die Art des Wunders und die selbständige Bedeutung des Simon im ganzen Stück unterscheiden diese Geschichte grundsätzlich von Paradigmen wie Novellen und charakterisieren sie als eine Le-

---

1 Wie es oft, auch in den Acta, der Fall ist, verrät der D-Text, daß im Vulgärtext Unebenheiten bestehen und nicht erst von uns empfunden werden: D streicht die Erwähnung der Begleiter, die in der Tat zwischen das Bekenntnis des Petrus und die Antwort Jesu nicht hineingehören; D baut aber auch die allzu karge Erwähnung der Zebedaiden weiter aus, so daß das Berufungswort Jesu nunmehr allen gilt und deswegen nach Markus umstilisiert wird.

gende. Der ganze Aufriß zeigt, daß sie nicht auf einer Bearbeitung des Markus-Textes ruht; das Wunder ist hier nicht wie in Nazareth hinzugefügter Abschluß, sondern Anfang der Handlung und Grundlage der Erzählung. Auch bietet die Legende das Wort vom Menschenfischen nicht in der Markus-Form, sondern in einer ganz anderen Wiedergabe desselben Sinnes. Das entscheidende Interesse dieser Legende ist aber nicht, zu zeigen, wie Jesus Jünger gewann, sondern etwas aus dem Leben des Simon, von seiner Begnadung und seiner frommen Demut, zu erzählen; es handelt sich um das typisch „legendare" Interesse an den Schicksalen frommer Menschen, d. h. in den Evangelien: der Nebenpersonen.

Der geschichtliche Wert dieser in sich selbständigen Legende ist mit dieser Feststellung noch nicht bestimmt. Die Frage wäre freilich negativ zu entscheiden, wenn sich aus dem Vergleich zwischen Lk 5 und Joh 21 der sekundäre Charakter der Lukas-Legende mit Sicherheit ergäbe, wenn diese also ursprünglich eine Ostergeschichte wäre, die man irrigerweise an den Anfang des Wirkens Jesu gestellt hätte. Dann wäre das Bekenntnis „ich bin ein sündiger Mensch" auf die Verleugnung Jesu durch Petrus zu beziehen. Aber diese Interpretation scheint mir den Sinn dieses Motivs zu verfehlen. Es heißt eben nicht, „ich habe gegen dich gesündigt"; vielmehr ruft der unverhoffte Segen das Bewußtsein des eigenen Unwerts hervor; ein „Sünder" im Sinn der pharisäischen Frömmigkeit ist der galiläische Fischer, auch ohne daß er sich einer schweren Verfehlung schuldig weiß. Man wird also eher annehmen dürfen, daß die Ostergeschichten sich an eine Szene aus dem Leben Jesu anlehnen als umgekehrt. Diese Szene selbst kann nun freilich als Dichtung der Gemeinde begriffen werden, die etwas mehr von Simons Berufung zu wissen begehrte als in Mk 1 16–20 zu lesen war: der Anlaß der Bekehrung, der wunderbare Fischzug, ergab sich dann ohne weiteres aus dem Beruf Simons und dem Berufungswort Jesu. Aber man muß auch die Möglichkeit anerkennen, daß diese Verbindung von reichem Fischzug und Berufung in der geschichtlichen Wirklichkeit vorhanden war und daß sich die Kunde davon erhielt — wenn auch nicht in dem Bericht bei Mk-Mt, der an den Nebenpersonen des Lebens Jesu nicht interessiert war. Es würde sich dann also im Gewand der Legende eine geschichtliche Erinnerung erhalten haben. An der Feststellung einer geschlossenen

und echten Legendenform würde auch bei dieser Annahme nichts geändert.

Wieder ein anderes Verhältnis zu den Parallelen bei Markus und Matthäus zeigt die Salbungsgeschichte des Lukas (7 36–50). Auch hier ist das Interesse deutlich, von dem das Ganze getragen ist: man will mehr wissen von der salbenden Frau, als man bei Mk-Mt erfährt. So wird sie als eine bekannte Sünderin hingestellt. Dementsprechend wandelt sich ihre Tat: es ist nicht mehr von Königs- oder Messias-Salbung die Rede, sondern von der demütigen Verehrung eines reuigen Menschen für Jesus. Der Schluß endlich richtet den Blick nicht auf Jesu, sondern auf des Weibes Schicksal und bezeugt so, daß die salbende Frau im Mittelpunkt der Erzählung steht: das typisch legendare Interesse an frommen Nebenpersonen erweist die Erzählung als Legende. Aber darüber hinaus wird die Interpretation von der Frage belastet, ob das Gleichnis von den beiden Schuldnern, das gegenwärtig im Mittelpunkt des Stückes steht, für das Ganze konstitutiv ist; dann wäre der Liebeserweis der Frau ein Zeichen erhaltener Vergebung. Es besteht aber noch die Möglichkeit, daß das Gleichnis in diesem Zusammenhang einen Fremdkörper bildet; dann könnte die Salbung, unabhängig vom Gleichnis, auch so verstanden werden, daß die Frau um ihres Liebeserweises willen Vergebung erhält. Wie man die Frage auch entscheiden mag, der legendare Charakter der Erzählung kann nicht bestritten werden.

Dieselbe Tendenz, die hier zur Charakteristik der salbenden Frau führt, hat auch sonst unbenannte Personen in bekannte verwandelt. Es ist bereits gezeigt worden, daß die beiden Zebedaiden-Geschichten, die von ihrer Bitte um den Vorrang wie die von ihrem Eifer gegen die ungastlichen Samariter, ursprünglich vielleicht von namenlosen Jüngern handelten und erst später mit den Personalien der Zebedaiden ausgestattet wurden, Mk 10 39 sogar mit der Weissagung ihres Martyriums (S. 48. 57 f.). Bei der Geschichte vom blinden Bartimäus scheint sich dieselbe Vermutung anzubieten (S. 49 f.). In all diesen Fällen wäre aus dem Paradigma eine legendenartige Erzählung geworden[1].

[1] Dieser Prozeß der Namengebung hat sich dann in der außerkanonischen Literatur fortgesetzt; vgl. die Abhandlung von ARNOLD MEYER, Namen der Namenlosen, bei HENNECKE, Neutest. Apokryphen [2], 78 ff.

Die Legenden unter den evangelischen Erzählungen wollen also ein zweifaches Bedürfnis befriedigen: zunächst den Wunsch, von den heiligen Männern und Frauen in Jesu Umgebung etwas zu wissen, ihre Tugenden, aber auch ihre Schicksale kennenzulernen; sodann die sich allmählich einstellende Neigung, Jesus selbst in dieser Weise kennenzulernen. Während dies letzte Bedürfnis bisher nur an der Geschichte vom zwölfjährigen Jesus und in gewissem Maß an der Nazareth-Geschichte verdeutlicht wurde, war das „legendare" Interesse an Jüngern und Anhängern Jesu bereits in einer Reihe von Fällen zu konstatieren. Der Kreis dieser Legenden sei zunächst noch um weitere Beispiele vermehrt.

Es ist begreiflich, daß die Gemeinde von dem bekanntesten Jünger, von Petrus, mehr erzählt hat als nur die Geschichte seiner Berufung. Die bekanntesten Petrus-Stücke, die Erzählung von seinem Bekenntnis zum Messias und von seiner Verleugnung, können allerdings nicht ohne weiteres als Petrus-Legenden gewertet werden. Bei Matthäus ist die Geschichte vom Petrus-Bekenntnis eine typische Legende geworden, Namens-Legende und vaticinium ex eventu in einem. Aus dem Markustext 8 27–30 aber vermögen wir nicht einmal zu erschließen, wie Jesus das Bekenntnis aufgenommen hat; von einer Verherrlichung des Petrus oder von einer Weisagung über ihn ist erst recht keine Rede. Die von Markus 8 31 eingefügte Leidensweissagung hat den Schluß der alten Perikope offenbar überdeckt. Die Verleugnungsgeschichte aber ist so sehr mit dem Ganzen der Leidensgeschichte verbunden, daß man sie nicht als isolierte Perikope behandeln kann. Sie hängt aufs engste mit jener Weissagung Mk 14 26–31 zusammen, die einen wesentlichen Teil der Leidensgeschichte trägt und deutet; auch ist sie bei Markus nicht eigentlich in legendarem Stil erzählt; und wenn namentlich Lukas, der 22 61 den Blick Jesu auf Petrus eingefügt hat, erheblich legendarer stilisiert, so zeigt sich doch gerade daran, daß die Perikope nicht von Anfang an dem legendaren Interesse dient (vgl. Kap. VII). Wohl aber ist als eine Art Petruslegende die Geschichte vom S e e w a n d e l n d e s P e t r u s Mt 14 28–33 zu erwähnen. Auch sie ist freilich als Episode in die als Epiphanie gedachte Erzählung von Jesu Seewandeln eingeschoben, aber sie besitzt eigene Spannung und eigenes Gewicht. Der Jünger, der in Kraft seiner Frömmigkeit auf dem Wasser geht und, als

er der Gefahr inne wird, zu versinken beginnt, kommt bekanntlich auch in der buddhistischen Überlieferung vor (Jātaka 190). Man könnte diesen buddhistischen Jünger, der in der Versenkung den Fluß Aciravatī überschreitet, darum für das Urbild des christlichen halten, weil dieses Wunder für die wunderwirkende Kraft der Versenkung besonders bezeichnend ist, während die Petrus-Legende keinen Grund für die Bitte des Petrus an den Meister nennt. Freilich sind auch Beziehungen zum Christus-Mythus möglich und damit eine autochthone Entstehung der Legende aus christlichen Gedanken. Vgl. auch S. 176 A. 2.

Von Petrus, dem Wunder wirkenden Apostel, haben die Christen Legenden erzählt, darunter so wesentliche wie die von der Befreiung aus dem Gefängnis [1]; von Petrus dem Jünger scheint man wenig dergleichen berichtet zu haben [2]. Das ist ebenso auffallend wie bezeichnend für die evangelische Überlieferung. Man sollte erwarten, daß von dem Führer des Jüngerkreises vieles berichtet oder wenigstens erdichtet worden wäre. Wenn dies nicht geschehen ist, so zeigt sich aufs neue die Zucht in dieser Überlieferung, wie sie mit dem eschatologischen Glauben der Gemeinde und der damit gegebenen Konzentration auf das Heil in Christus gegeben ist.

Demgemäß setzt die eigentliche Legendenbildung erst am Rande des Neuen Testaments ein. Hier ist vor allem die Geschichte vom Ende des Judas zu erwähnen Mt 27 3–8, die eigentlich eine Ortslegende ist. Daß man jenen „Blutacker" mit Judas zusammenbrachte, wird ja auch durch den formell wie sachlich ganz andersgearteten Bericht Apg 1 18–19 bestätigt [3]. Man sieht deutlich, daß hier ein Interesse waltet, das dem Neuen Testament sonst fremd ist. Äußerst bezeichnend für das Aufkommen christlicher Legenden im Anschluß an Ereignisse der evangelischen Geschichte ist der Vers Mt 27 19, die Erwähnung der Frau des Pilatus. Von dem bedeutungsvollen Traum dieser Frau, der sie zur Fürsprecherin Jesu werden läßt, haben die Christen ursprünglich gewiß nicht in dieser andeuten-

[1] Vgl. die Analysen dieser Legenden in meinem Aufsatz „Stilkritisches zur Apostelgeschichte", Eucharisterion für Gunkel II, 1923, 27 ff.

[2] Mt 17 27 ist keine Personallegende, s. S. 97 A. 2.

[3] Auch in der dritten Relation vom Ende des Judas, in einem Papias-Zitat des Apollinaris (Die apostol. Väter I, 136, Bihlmeyer), ist wenigstens von dem χωρίον die Rede.

den Weise berichtet; wer davon zuerst erzählte, hat zweifellos den Inhalt des Traumes, vielleicht auch seine Beziehung auf Jesus geschildert. Der Evangelist deutet mit jenem Vers lediglich an, wo die ihm und vielen seiner Leser bekannte Legende ihren Platz in der Passionsgeschichte habe. Wiederum ist es bezeichnend für die Zucht, unter der auch dieses Evangelium steht, daß sein Autor diese Legende nicht aufnahm; vielleicht enthielt sie Anfechtbares, vielleicht schien sie ihm zu peripherisch.

Die Aufnahme einer Legenden-Andeutung glaube ich auch in der Nathanael-Erzählung Joh 1 45–51 wahrzunehmen. Die Berufung Nathanaels ist das krönende Schlußstück der johanneischen Berufungsgeschichten; sie wird hier erzählt, weil sie den bloßen Zeichenglauben, den das Buch bis zum letzten Wort (20 29) verwirft, überbietet mit der Verheißung, die dieses Buch von der Epiphanie Gottes in Jesus geziemend einleitet: „du wirst Größeres schauen als dies." Das Zeichen, mit dem Jesus den Nathanael erschüttert, ist für den Evangelisten nicht von Bedeutung; es ist ja nur dazu da, um überboten zu werden. Andeutungsweise erfahren wir, worin es besteht: „ich sah dich, als du unter dem Feigenbaum warst." Auch hier steht wohl eine Legende im Hintergrund: unter einem Feigenbaum hat Philippus die Eigenschaften bewährt, um derentwillen ihn Jesus als „Israeliten ohne Falsch" bezeichnet — bei welchem Vorgang, das hat eine Legende erzählt und davon hat der Evangelist noch gewußt. Wenn das richtig ist, so ist damit die Möglichkeit zerstört, in Nathanael lediglich eine symbolische Figur zu sehen. Die Überlieferung bewahrte eine Nathanael-Legende; also wußte man, auch abgesehen vom Johannes-Evangelium, daß ein Mann dieses Namens zum Kreise Jesu gehört habe [1]; daß er bei den Synoptikern nicht genannt wird, ist kein Gegengrund. Auch dem Gespräch Jesu mit der Samaritanerin Joh 4 1–42 liegt möglicherweise eine Legende zugrunde, in der die Begegnung am Brunnen und das hellsichtige Wissen Jesu von den fünf Männern jener Frau eine Rolle spielte.

Einmalige Nennung eines Mannes als Hauptperson einer Legende verdächtigt die Geschichtlichkeit der Figur nicht (ver-

[1] Auch Joh 21 2, die andere Stelle, wo Nathanael genannt wird, scheint mir diesen Schluß nahezulegen: die dort genannten Jünger sind keineswegs von dem Verfasser dieses Nachtrags erfunden, sondern stammen aus einer älteren Rezension dieser Ostergeschichte.

mag sie allerdings auch nicht zu verbürgen). Das gilt auch für die Geschichte von Zakchäus, Lk 19 1–10, eine echte und vollständig erzählte Personallegende. Daß sie das ist, sieht man bei einem Vergleich dieser Erzählung mit ihrem Nachbarn und Konkurrenten [1], der Bartimäusgeschichte, Mk 10 46–52. Was dort geschieht, kann jedem blinden Bettler widerfahren. Das Erlebnis des Oberzöllners Zakchäus dagegen, im Verlauf dessen Jesus wunderbarer Weise auf ihn aufmerksam wird und gütigerweise bei ihm einkehrt, hängt mit individuellen Eigenschaften des Mannes zusammen, mit seiner kleinen Gestalt und mit seiner relativen Frömmigkeit trotz seines anstößigen Berufes. Das Interesse gilt in jener Geschichte dem, was der Blinde von Jesus erhält, hier aber dem, was der Mann aus dem verrufenen Stande an frommem Eifer leistet. Schon die Erwähnung der kleinen Gestalt ist bezeichnend für das Interesse an den menschlichen Dingen, d. h. für ein typisch legendares Interesse.

Nicht mit gleicher Sicherheit ist dieses Interesse in der Perikope von Maria und Martha Lk 10 38–42 festzustellen. Es wurde schon S. 48 gezeigt, daß die Namen der beiden Schwestern aus dem Wort Jesu nicht auszulösen sind. Das Wort ist also weder ein isoliertes Logion noch ein abschließender Predigtspruch allgemeinen Inhalts. Andererseits treten zwar die Personen und ihr unterschiedliches Verhalten hervor, aber so individuelle Besonderheiten, wie die Kleinheit des Zakchäus oder das Martyrium der Zebedaiden, werden von den beiden Frauen nicht berichtet; selbst ihr Verhalten ist so typisch, daß man sie als Symbole deuten konnte [2]. Die Pointe der Erzählung liegt aber nicht in der Unterscheidung aktiven und kontemplativen Verhaltens, sondern in der Kritik Jesu an dem Einspruch der Martha. Diese Kritik hat man in der alten Kirche, wie die Textgeschichte beweist, offenbar weithin asketisch gedeutet; sie ist aber eschatologisch zu verstehen. Das ist von vornherein wahrscheinlich, weil Jesus nicht Tafelregeln gibt, sondern Imperative

[1] Die Konkurrenz ist in der Ortsangabe begründet: beide Erzählungen wollen in Jericho spielen. Lukas, der einzige, der beide bietet, läßt die Blindenheilung deshalb noch vor Jericho an der Straße vor sich gehen.

[2] Loisy, L'évangile selon Luc, vermutet, daß der Evangelist die beiden Frauen auf Judenchristentum und Heidenchristentum bezogen, vielleicht sogar die Geschichte unter diesem Gesichtspunkt geformt habe. Aber die Pointe des für die Erzählung entscheidenden Jesuswortes wird mit dieser Deutung nicht getroffen, wie oben im Text gezeigt ist.

für das Kommen des Reiches prägt [1]. Es ist aber auch aus textkritischen Gründen wahrscheinlich, daß der bekanntlich in sehr verschiedenen Formen überlieferte Spruch so lautet, daß er eschatologisch verstanden werden muß: „Martha, Martha, du sorgst und schaffst um vieles; es braucht aber nur eines; Maria hat das gute Los erkoren, das soll ihr nicht genommen werden" [2]. Nur diese Textform besteht auch vor der formkritischen Erwägung: das abgelehnte „viele" bedarf des strikten Gegensatzes „eines ist not", und nicht des matten „weniges" (vollends nicht des unklaren „weniger oder eines"). Wenn die Geschichte mit dem Wort „es braucht aber nur eines" ihr Ende erreichte, könnte man das Ganze für ein Paradigma halten, das die Namen der handelnden Personen merkwürdigerweise aufbewahrt hätte. Nun folgt aber das Wort, das der Maria das gute Erbteil im Gottesreich zuspricht, weil sie dem Imperativ des „eins ist not" gehorcht. Das Ende — und somit das Ganze — ist also von dem Interesse an dieser Person und der ihr zuteil gewordenen Verheißung beherrscht: so wird man die Erzählung doch für eine Legende zu halten haben; die ersten Erzähler haben wohl mehr von dieser Frau gewußt.

Nachdem uns die Existenz von Personallegenden an Beispielen von Personen aus Jesu Umgebung deutlich geworden ist, haben wir zu fragen, ob es außer den bereits analysierten Erzählungen noch Legenden von Jesus selbst in den Evangelien gibt, fromme Geschichten, in denen entweder Jesus seine Reinheit, Weisheit

---

[1] Das gilt auch von Lk 14 7–11; denn diese Tischregel ist ein Gleichnis.

[2] Die textkritische Entscheidung ist dadurch erschwert, daß der Text, den die besten ägyptischen Zeugen bieten, eine Mischform darstellt: *ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός* — hier wäre in der Tat zu exegesieren: wenig zum Sattwerden, eines zum Heil, und das ist unmöglich. Diese Form ist also eine Harmonisierung des Textes, der nur *ὀλίγων* hat (wie heute noch 38. sy^pal arm) und die Mäßigkeitsforderung enthält, und des anderen, der nur *ἑνός* hat (wie C Koine vulg und sy^c) und die eschatologische Bußforderung meint. Eine dritte Textform, die abendländische, enthält nach der Anrede *Μάρθα Μάρθα* sofort den Spruch über Maria. Sie wird durch die meisten Altlateiner und sy^s achtunggebietend vertreten, ist aber unmöglich, denn auf die zweimalige Anrede wäre nicht sofort der andere Eigenname *Μαρία* gefolgt. Wenn D *θορυβάζῃ* und c *μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ* dazwischen schiebt, so haben sie aufgefüllt, um diese Unmöglichkeit zu vermeiden, und bezeugen somit eigentlich die gleiche Lesart. Man hat also nur die Wahl zwischen der asketischen und der eschatologischen Textform.

und Tugend an den Tag legt oder in denen sich die göttliche Behütung und Fürsorge für Jesus offenbart.

Von einem derartigen aktiven Verhalten Jesu selbst berichtet außer der Legende vom Zwölfjährigen nur die Erzählung vom dankbaren Samariter Lk 17 12–19. Sie ist kein Paradigma, das mit einem allgemeinen, für die Gemeinde brauchbaren Wort (oder einem chorischen Zuruf) schließt, denn es fehlt jede Äußerung, die der Dankbarkeit dieses Einen vorbildliche Bedeutung gäbe. Die Geschichte ist auch keine Novelle, denn es herrscht kein Interesse, das Wunder irgendwie zu beschreiben; sie ist auch nicht eine Legende des Samariters, denn nicht er, sondern Jesus selbst steht im Mittelpunkt. Es ist eine Erzählung von der Anerkennung eines Samariters und seiner Frömmigkeit durch Jesus. Von diesem Interesse aus ist sie formuliert, das zeigt 17 18 mit dem Hinweis auf den „Fremdbürtigen"; unter diesem Gesichtspunkt ist sie von Lukas aufbewahrt, das zeigt ihre Einordnung und Einleitung durch den Evangelisten [1]. Die Entstehung dieser Legende und ihren geschichtlichen Wert zu charakterisieren, ist uns verwehrt. Man vergleicht natürlich die Novelle vom Aussätzigen Mk 1 40–45; aber die einzige Ähnlichkeit, das Gebot der Priesterkontrolle, ist in der Sache begründet, und alles, was sonst für jene Novelle bezeichnend ist, fehlt unserer Legende: Heilungswort, Heilungsgeste, Verbot menschlichen Verkehrs bis zur priesterlichen Feststellung des Erfolgs. Die Tatsache, daß sie stofflich viel weniger gefüllt ist als die Novelle, kann verschieden gedeutet werden: man kann annehmen, daß man die erste Geschichte ihrer Besonderheiten entkleidet habe, um eine Samaritergeschichte daraus zu gewinnen; man kann aber auch vermuten, daß hier eine an Jesu Stellung zu den Samaritern interessierte Überlieferung aufbehalten sei. Infolge des Mangels an Fülle und Besonderheit läßt

[1] Lukas läßt Jesus durch (oder zwischen) Samaria und Galiläa wandern (17 11). Er hat für seinen „Reisebericht" eine Samaritergeschichte gebraucht — und unsere Legende in diesem Sinn verwertet; daraus erklärt sich die Voranstellung von Samaria. In Wirklichkeit deutet der Text der Geschichte darauf hin, daß Jesus sich in Judäa oder Galiläa befindet: es treten auf ein Samaritaner als „Fremdbürtiger" und neun andere, Jesus näherstehende, also Galiläer oder Judäer. Die für diese neun maßgebenden Priester sind in erreichbarer Nähe. Ob der Samariter, wenn er schon in Judäa ist, auch zu jüdischen Priestern geht, darf man nicht fragen. Vgl. K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu 261 ff.

sich aber über die Güte dieser Überlieferung wiederum nichts aussagen. Die vorher analysierte Legende von Maria und Martha bietet das Gegenbild: hier sagt jeder Satz etwas Besonderes; die Erzählung ist durchaus „gefüllt", aber nicht mit Nebenbemerkungen über Zeit, Ort, häusliche Umstände, sondern mit einer Entscheidungsfrage, die sie ganz beherrscht. Trotzdem diese Legende von den zwei Schwestern auf die Verherrlichung einer Nebenperson ausgeht, wird man sie wegen ihrer Fülle und Konzentration für geschichtlich wertvoll zu halten haben.

Aus den evangelischen Berichten über die Wirksamkeit Jesu kommen für unseren Zusammenhang noch zwei einander ähnliche Legenden in Betracht: von der Findung des Saales für das Abendmahl Mk 14 12–16 und Parallelen, und von der Findung des Reittieres für den Einzug Mk 11 1–7 Parr. Die erste Erzählung steht in engster Verbindung mit der Abendmahlsgeschichte. Sie hat ohne diese kein selbständiges Leben. Sie erzählt von dem Wunder, durch das Jesus und die Seinen den Raum für ihr Passah gefunden haben. Sie will also der folgenden Mahlszene den Charakter des Passahmahls geben — und das ist auffällig, da die Erzählung selbst diesen Charakter nicht andeutet. Wir haben es also in diesem Ganzen mit einer Kultlegende zu tun: die Mahlszene zeigt, wie Jesus das Mahl, das die Christen begehen, selber gehalten hat; die Einleitung betont, daß das christliche Mahl eine Fortsetzung des Passahmahles ist. Die dabei verwendeten Motive der vorausgesagten Begegnung und der wunderbaren Weisung sind in Legende und Märchen bekannt. Ihre Verwendung zeigt den legendaren Charakter der Erzählung: göttliche Vorsehung sorgt dafür, daß der Kult richtig von statten geht.

Diese Motive der vorausgesagten Begegnung und der wunderbaren Weisung verbinden die Perikope vom Passah-Saal mit der Geschichte von der Findung des Reittieres. Es wird dabei offenbar vorausgesetzt, daß diesem Reittier besondere Bedeutung zukommt. Darum kann es nur vermöge göttlicher Leitung gefunden werden und trägt auch sonst die Merkmale des Besonderen: es ist noch nie geritten worden und steht außen auf der Straße angebunden, als wäre es für die Jünger bereitgehalten. Dieses Tier ist darum so bedeutungsvoll, weil mit seiner Verwendung sich die Prophezeiung aus Sach 9 9 erfüllt. Von da aus erhebt sich die Frage, inwieweit das Prophetenwort die Er-

zählung von dem Einzug geformt oder umgestaltet hat. Die Abendmahls-Perikope wird von der entsprechenden Frage nicht getroffen, denn ihr fehlen, wenigstens bei Markus und Matthäus, die Merkmale, die den Passah-Charakter des Mahles betonen, also der einleitenden Findungs-Legende entsprechen würden. Ihr Text steht also zu der Findungs-Legende in einer gewissen Spannung, während die Einzugsgeschichte die geradlinige Fortsetzung ihrer Findungs-Legende bildet; dort wird die Erfüllung des Sacharja-Wortes vorbereitet, hier wird sie berichtet, ohne jede Abgrenzung, so daß das Ganze Mk 11 1–10 als eine einheitliche Legende anzusprechen ist — und zwar ebenfalls als eine Kultlegende, da nicht die heilige Person Jesu, sondern das im Kult verlesene heilige Wort des Alten Testaments das Ganze bestimmt. Aber die Ungreifbarkeit der Legende für die geschichtliche Kritik erweist sich hier aufs deutlichste. Denn wer den Messianitätsanspruch Jesu für eine Konzeption der Gemeinde hält, kann natürlich neben anderem darauf verweisen, daß von einer messianischen Huldigung der Jünger (und Festpilger) nur in einer Legende erzählt worden sei. Man darf entgegnen, daß die Existenz dieser Legende am ehesten begreiflich wird, wenn Jesus selbst den Anlaß dazu gegeben hat; wieweit das in bewußtem Anschluß an das Sacharja-Wort geschah, bleibt freilich ungewiß. Es ist aber keineswegs verwunderlich — und darum nicht gegen die Geschichtlichkeit des Vorgangs anzuführen —, daß ein Ereignis von messianischer Bedeutsamkeit in den christlichen Gemeinden nicht als eine Geschichte aus dem Leben Jesu — also als Paradigma, Novelle, Personallegende — erzählt, sondern sogleich in seiner christologischen Bedeutsamkeit aufgefaßt wurde. Man erzählte den Vorgang also als ein Stück der sich nach Gottes Plan, also nach der Schrift, vollziehenden Heilsvollendung, d. h. unter demselben Gesichtspunkt, dem auch die Formung der Leidensgeschichte unterstand. In der Tat darf man fragen, ob diese am Alten Testament orientierte Kultlegende nicht etwa zum Bestand der ältesten Leidensgeschichte gehört hat.

Ein Problem völlig anderer Art stellen die Legenden innerhalb der beiden Darstellungen von Jesu Geburt, im Lukas- wie im Matthäus-Evangelium. Sie stehen in geschlossenen Zusammenhängen; es scheint sich also um ein Gegenstück zur Leidens-

geschichte zu handeln. In Wirklichkeit gehören sie aber nicht wie diese zu dem gemeinsamen alten Überlieferungsbesitz der Gemeinden. Das beweist schon das Fehlen dieses ganzen Komplexes bei Markus; zudem zeigt die Verschiedenartigkeit der Geburtsgeschichten bei Lukas und Matthäus, daß ein alter Überlieferungsbestand nicht vorhanden war, und endlich fühlt sich der vierte Evangelist zwar verpflichtet, den Gang der Leidensgeschichte einzuhalten und die Bedeutung des Täufers am Anfang der neutestamentlichen Heilsgeschichte hervorzuheben, nicht aber irgendeine Tradition von Jesu Geburt zu berücksichtigen. Den Inhalt der beiden Geburtsgeschichten bilden also Überlieferungen, die abseits von dem gemeinsamen Traditionsbesitz der ersten christlichen Generation — auf historischem oder unhistorischem Boden — erwachsen sind. Wir nähern uns hier, wie schon bei der Untersuchung der Judas-Legende und der Notiz über die Frau des Pilatus, den Gemeinde-Überlieferungen, die später das apokryphe Schrifttum gespeist haben. Diese Konzeptionen haben für die Formgeschichte des Evangeliums keine grundsätzliche Bedeutung, weil sie anderen Gesetzen unterstehen als die Masse der evangelischen Überlieferung. Sie werden darum hier nur in einer Übersicht behandelt.

Das Kindheitsevangelium des L u k a s besteht, abgesehen von der Legende vom zwölfjährigen Jesus, aus vier selbständigen Legenden. Ich habe an anderer Stelle [1] zu zeigen versucht, daß die Dekomposition verhältnismäßig einfach ist, wenn man die verbindenden Zutaten des Evangelisten entfernt und die von ihm hergestellten Verklammerungen auflöst. Es zeigt sich dann, daß die Legende von der Geburt des Täufers 1 5–25 durch die Verkündigungsgeschichte nur unterbrochen wird und erst in Lk 1 57–66 ihr sach- und stilgemäßes Ende erreicht. Denn erst bei der Namengebung des Neugeborenen wird der über Zacharias

---

[1] In meiner Abhandlung „Jungfrauensohn und Krippenkind, Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium“ (Sitzungsberichte d. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1931/32, Nr. 4), Heidelberg 1932. — Gottfried Erdmann, Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäus-Evangeliums und Vergils vierte Ekloge, 1932, versucht den Nachweis, daß Jungfrauen- wie Hirtenlegende auf literarischer Imitation beruhen; ich habe mich davon nicht überzeugen können; literarische Nachbildung der Samuel- und Täufergeschichten scheint mir bei diesen Legenden viel weniger in Frage zu kommen als unbewußte Benutzung geläufiger Motive; vgl. meine Anzeige Deutsche Lit.-Ztg. 1933, 1105 ff.

im Tempel verhängte Strafbann gebrochen, wird also die mit dem ersten Teil der Legende gegebene Spannung gelöst. Diese Johannes-Legende ist einheitlich und ihrer Art nach jüdisch, nicht christlich. Denn was die Christen von dem Täufer zu sagen wissen, wird hier überhaupt nicht erwähnt, seine Stellung als Vorläufer, seine Unterordnung unter Jesus spielen keine Rolle; im Gegenteil, Johannes wird 1 15 genau so uneingeschränkt ein „Großer" genannt wie später 1 32 Jesus selbst. Die Legende stammt also von jüdischen Verehrern des Johannes, d. h. aus Kreisen der Täuferbewegung selbst. Daneben steht die Jungfrauen-Legende Lk 1 26–38. Da die erste Ankündigung der Geburt 1 31 sich sprachlich an Jes 7 14 anlehnt, diese Stelle aber, jedenfalls im griechischen Judentum, von einem Jungfrauensohn verstanden worden ist, so muß die in 1 34. 35 erfolgende Weissagung einer jungfräulichen Geburt als wesentliches Element der ganzen Legende angesehen werden und nicht etwa als spätere Zutat [1]. Die bekannte Schwierigkeit, daß Maria Braut ist und darum über die Verheißung eines Sohnes nicht erstaunt sein kann, löst sich, wenn man erkennt, daß der Verlobte Josef in diese Legende gar nicht hineingehört, sondern in den Anfang der Legende 1 27 von dem Evangelisten eingefügt ist, der eine Verbindung mit der Weihnachtsgeschichte herstellen wollte [2]. Den Mittelpunkt dieser dritten Legende 2 1–19 bildet die Verkündigung der Geburt an die Hirten. Hier wie in der Marienlegende handelt es sich ja nicht wesentlich um den Geburtsvorgang, sondern um die himmlische Kundmachung über Wesen und Bestimmung des Neugeborenen. Da diese Verkündungen 1 32 f. und 2 10 f. aber ganz verschiedener Art sind, so ist die Hirtenlegende ursprünglich nicht die Fortsetzung der Marienlegende, sondern ihr selbständiger Konkurrent. So ist es nicht verwun-

[1] Gegen diese Hypothese, daß die Verse Lk 1 34. 35 als Einschub des Evangelisten zu entfernen seien (Hillmann, Jahrb. f. prot. Theol. 1891, 213 ff.; Harnack, Ztschr. f. neutest. Wiss. 1901, 53 ff.), siehe in meiner eben genannten Abhandlung S. 14.

[2] Der hier empfohlene Eingriff in den Satz Lk 1 26 f. wird auch durch sein Ergebnis gerechtfertigt. Erst wenn man die Worte *ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ* entfernt, wird der beladene Satz entlastet, wird auch die Beziehung von *ἐξ οἴκου Δαυίδ* eindeutig sichergestellt: die Davidskindschaft wird dann von Maria, nicht von Josef, behauptet, und für die Erzählung von einer Jungfrauen-Geburt kommt in der Tat nur dies in Betracht.

derlich, daß die Hirtenlegende nichts von einer jungfräulichen Geburt weiß, sondern Jesus als Sohn Josefs und Marias zu Bethlehem in einem Hause geboren werden läßt, das die Reisenden als Unterkunft benutzen; dort legt man das Kind, da man keine andere Möglichkeit hat, in eine für die Tiere fest angebrachte Krippe. Manche Züge dieser Legende sind allerdings dadurch verdunkelt worden, daß der Evangelist das Motiv des allgemeinen Zensus als Anlaß zur Reise eingefügt hat [1]; sonst wäre vielleicht auch die heute nur zu erratende Beziehung zwischen Hirten und Krippe deutlich: wahrscheinlich sind die Hirten die Besitzer des Hauses, und darum suchen sie das ihnen verkündete Kind zunächst in ihrer eigenen Krippe.

In die ganze Komposition hat Lukas auch sonst noch Stücke eingefügt, so vor allem die beiden ihrem Ursprung nach älteren Hymnen, 1 46–55 und 1 68–79, und die Szene, in der Elisabeth und Maria sich begegnen 1 39 ff. Diese Geschichte ist dem Inhalt nach keine Täufergeschichte; denn dessen Unterlegenheit wird ja gerade bewiesen! Sie ist aber dem Stil nach auch keine selbständige Jesusgeschichte, denn sie referiert mehr als daß sie erzählt: sie verschweigt den Namen der Stadt, in der Elisabeth wohnt, trotz geographischer Angaben über ihre Lage; sie verschweigt den Wortlaut des Grußes der Maria trotz dessen wunderbarer Wirkung auf den noch ungeborenen Johannes [2].

Eine ältere Legende dagegen, die vierte innerhalb dieser Lukas-Darstellung, haben wir vor uns in der Geschichte von Simeon und Hanna Lk 2 22–38. Freilich scheint sie stark bearbeitet zu sein; denn sie weist eine Schwierigkeit nach der anderen auf. Zunächst hält die doppelte Motivierung des Tempelgangs die beiden Anlässe, Reinigung der Mutter und Lösung des Erstgeborenen, nicht auseinander [3] und liefert trotzdem keine ausreichende Begrün-

---

[1] Siehe die Begründung „Jungfrauensohn und Krippenkind“, 57 ff. Wenn das Motiv des Zensus der Legende ursprünglich angehörte, so würde die Registrierung Josefs als eines Davididen sicher berichtet sein, wie es in der arabischen Historia Josephi 7 (S. 125 Tischendorf, Evangelia apocrypha) wirklich geschehen ist.

[2] Vgl. die ausführliche Begründung „Jungfrauensohn und Krippenkind“, 14 f.

[3] Lukas bezeichnet 1 22 beide Anlässe als *καθαρισμός* und schreibt darum *αὐτῶν* (der Mutter und des Kindes; das sachlich richtige *αὐτῆς* ist ganz schwach bezeugt und das abendländische *αὐτοῦ* hilft nichts). Dann begründet er 1 23 die Erstgeburtspflicht und 1 24 das Reinigungsopfer.

dung der Szene; denn zur Reinigung bedarf es nicht des Kindes und zur Lösung nicht des Tempels [1]. Vielleicht begegnete Simeon dem Heilandskinde ursprünglich irgendwo im Lande, und Lukas verlegte die Szene in den Tempel, um ein Gegenstück zu 1 5 ff. auszubilden und auch Jesus, wie vorher den Täufer, mit dem kultischen Zentrum in Verbindung zu bringen. Eine zweite Schwierigkeit liegt in dem Auftreten der Prophetin Hanna, von der 2 36. 37 allerlei gesagt wird — viel mehr als von Simeon! — und die doch selber nichts zu sagen hat. „Sie pries Gott" scheint, gemessen an allem vorher Erzählten, sehr wenig zu sein, und wenn sie von dem Kind zu allen redet, die auf das Heil warten, so scheint das also Angedeutete sich gar nicht mehr in diesem Augenblick zu ereignen. Offenbar hat man der Simeon-Legende eine Erinnerung an die auch sonst bekannte Prophetin angefügt, als man die Szene in den Tempel verlegte, ohne daß man doch eine Weissagung über Jesus aus ihrem Mund besaß. Die dritte Schwierigkeit liegt in der Häufung der Simeon-Sprüche. Ein erster Spruch 2 29–32 verkündet den Heiland und ist aufs engste mit der Erzählung verbunden; ein zweiter 2 34. 35 redet von der Entscheidung, in die Jesus das Volk Israel bringen wird. Dazwischen steht — zwischen zwei Satzteilen! — 2 35 das berühmte Wort vom Schwert, die Andeutung, daß auch die Mutter Schmerz an dem Sohn erleben wird. Es würde echter Legendenart entsprechen, daß der Mutter schon frühzeitig die Passion des Sohnes verheißen wird. Aber die Stellung dieser Weissagung mitten in der Prophetie von der Krisis des Volkes ist schwer zu begreifen. Vielleicht hat doch derselbe Evangelist, der die Szene der Mütterbegegnung schuf, auch dieses Motiv von der Schmerzensmutter hier eingefügt [2]. Das Nebeneinander der beiden

[1] Mekhiltha zu Ex 13 2 S. 56 in der Übersetzung von Winter und Wünsche (auch bei Strack-Billerbeck II, 123).

[2] Erdmann, a. a. O. 13 f., verweist auf Ez 14 17 *ῥομφαία διελθάτω διὰ τῆς γῆς* und Or. Sib. III 316 *ῥομφαία γὰρ διελεύσεται διὰ μέσον σεῖο* — aber damit ist noch nicht gesagt, warum eine Wendung, die sich auf das Land bezieht, auf das Herz einer Mutter angewendet wurde. Vor allem aber wird damit die seltsame Stellung innerhalb eines anderen Orakels noch nicht erklärt. Es gibt hier nur zwei Möglichkeiten, wie namentlich Loisy klar gesehen hat (L'évangile selon Luc z. St.): entweder die Worte vom Schwert gehören zum Ganzen, dann muß man sie auf einen Widerspruch der Mutter gegen den Sohn deuten; oder sie sind von Lukas eingefügt, dann beziehen sie sich, wie es mir glaublicher erscheint, auf den Schmerz der Mutter über die Passion.

Simeon-Sprüche 2 29–32 und 2 34. 35 aber mag alt sein, älter jedenfalls als die Anfügung der Hanna-Gestalt; denn es fällt auf, daß ihr keine dieser Weissagungen in den Mund gelegt ist, obwohl im ersten Teil der Geschichte fast ein Überfluß an Prophetensprüchen zu bemerken ist. Dieser erste Teil 2 25–35 enthält als Kern eine ursprünglich isolierte Simeon-Legende, nach der ein frommer Greis die Eltern des Kindes mit Weissagungen von dessen Zukunft überrascht. Es sind also weder die Worte des Engels an die Mutter Lk 1 30–33 noch die Worte der Hirten 2 17 vorausgesetzt; die Simeon-Legende stellt sich — zumal wenn sie von der Chronologie ihrer Einleitung 2 22–24 befreit ist — als ein weiterer Konkurrent neben die Marien- und die Hirten-Legende. Daß das wesentliche Motiv der Simeon-Legende eine Parallele in mindestens *einem* anderen Legendenkreise, nämlich in dem Buddhas hat, kann nicht wundernehmen. Denn jenes Gesetz der biographischen Analogie, das viele Heiligen-Leben in ähnlicher Weise komponiert werden läßt (s. oben S. 106), wirkt sich ganz offenbar auch darin aus, daß ein heiliger Mann schon als Kind von einem alten Seher erkannt wird. So spricht Asita nach verschiedenen Quellen [1] über das Kind, das später der Buddha wird, eine Prophezeiung, nach der dieses Kindes Weisheit Licht bringen und die Finsternis der Unwissenheit zerstören wird — das Bild ist zu verbreitet, um eine Abhängigkeits-These zu rechtfertigen. Wenn Asita durch magische Kraft in den Palast gelangt, Simeon vom Geist getrieben in den Tempel, wenn Asita das Kind an seine Brust, Simeon es in seine Arme nimmt, wenn Asita sein kommendes Ende beklagt, Simeon sich nun willig zum Sterben bereitet, so scheinen mir diese Motiv-Verwandtschaften die Behauptung literarischer Abhängigkeit zwar zu ermöglichen, aber nicht zu erweisen. Denn weit wahrscheinlicher ist die Annahme, daß die Legendenbildung hier wie dort nach dem gleichen Gesetz erfolgt ist. Das gilt auch von anderen Analogien geringeren Gewichtes wie den Prophezeiungen über Augustus [2].

[1] Zusammenstellung bei van den Bergh v. Eysinga, Indische Einflüsse auf ev. Erzählungen, 21 ff. Aufhauser, Buddha und Jesus (Kl. Texte 157), 9—11.

[2] Vgl. Sueton, De vita Caesarum II, Augustus 94; das Kapitel ist geradezu ein Repertorium von Legendenmotiven, die in ihrer Häufung auf Augustus das Gesetz der biographischen Analogie beweisen. Vgl. Seite 106.

Die „Vorgeschichte“ des Matthäus-Evangeliums bietet als Hauptbestand eine zunächst einheitlich erscheinende Erzählung Mt 2, die von dem Zug der Magier aus Osten bis zum bethlehemitischen Kindermord und der Rückkehr des Jesuskindes mit seinen Eltern aus Ägypten führt. Was vorher in Mt 1 steht, ist das Geschlechtsregister und eine Erzählung, Mt 1 18–25, die keineswegs als Legende bezeichnet werden kann, obwohl legendare Motive nicht fehlen [1]. Die übernatürliche Erzeugung Jesu wird weder erzählt noch angedeutet, sondern sie wird vorausgesetzt und die Mutter gegen den Verdacht unehelicher Erzeugung verteidigt. Dabei wird, im Widerspruch zu allem Legendenstil, das heilige Geheimnis, das der Engel dem Josef enthüllen soll, bereits im voraus verkündet: „es fand sich, daß sie schwanger war vom Heiligen Geist“ (1 18). Nicht das Wunder steht im Mittelpunkt, sondern seine Rechtfertigung; und wenn die entscheidende Beweisstelle aus dem Alten Testament, das Wort von der Mutter werdenden Jungfrau aus Jes 7 14, nicht in die Rede des Engels verwoben, sondern als Reflexionszitat vorgetragen wird, so spüren wir den gewohnten Stil des Evangelisten, der in dieser Weise seine Darstellung des Lebens Jesu unterbaut, und müssen annehmen, daß der ganze apologetische Abschnitt eine Arbeit dieses Evangelisten ist.

Offenbar geht auch die einheitliche Gestaltung von Mt 2 auf ihn zurück. Denn es ist kaum glaublich, daß die Geschichte von den Magiern immer schon in der Verbindung mit dem Kindermord und der Flucht nach Ägypten umgelaufen wäre. Sie hat ihren Höhepunkt in der Anbetung des Kindes und verträgt keinen blutigen Epilog. Mit ihrer Einleitung Mt 2 1 erweist sie sich als selbständig gegenüber dem vorhergehenden Kapitel. Ein anderer Umstand scheint mir ihre Selbständigkeit nach vorwärts zu erweisen. In der eigentlichen Magier-Geschichte Mt 2 1–12 kommt Josef überhaupt nicht vor; er ist als abwesend oder als seit Jesu Geburt bereits verstorben gedacht; die Magier finden 2 11 nur „das Kind mit Maria seiner Mutter“. Dabei übernimmt Josef von 2 12 an die Führung der Handlung, soweit das Jesuskind in Betracht kommt, und behält sie bis 2 23 bei!

Man wird also damit rechnen dürfen, daß die Magier-Geschichte

[1] Man denke an die Erscheinung des Engels im Traum und die Bedeutung des Jesus-Namens; aber die Übersetzung des Namens fehlt! Vgl. meine Abhandlung „Jungfrauensohn und Krippenkind“, 25 f.

gesondert existierte, als echte Personallegende, die den künftigen Helden schon frühzeitig gefeiert werden läßt. Ihre Verbindung mit dem Folgenden liegt nur in dem Umstand, daß der in Jerusalem von den Magiern befragte Herodes derselbe ist, der dem Kinde dann nach dem Leben trachtet. Die Magier bedurften aber wohl kaum der Hoftheologen des Herodes; sie zogen, wie begreiflich, zuerst zur Königsstadt und wurden nun von ihrem Wunderstern nach Bethlehem geleitet. Diese Legende gibt weniger den Widerhall eines geschichtlichen Ereignisses wieder [1], als die Historisierung einer mythischen Vorstellung vom Erscheinen eines neuen Sterns unter den alten, die er an Glanz überstrahlt. Diese Vorstellung ist tatsächlich auf Jesus angewandt worden, wie die Darstellung des Ignatius an die Epheser 19 2 aufs deutlichste zeigt. Die Ignatius-Stelle aber scheint nicht von der Magierlegende abhängig zu sein, sondern einen Mythus wiederzugeben, den die Christen sich angeeignet hatten.

Der andere nun von der Magier-Legende gelöste Teil von Mt 2 aber bedarf in Wirklichkeit gar nicht dieser Verknüpfung. Seine einzige Voraussetzung ist die, daß Herodes durch irgendwen oder irgendwas zu dem Glauben an die bevorstehende Erfüllung der Micha-Weissagung über Bethlehem gebracht wird. Den Mittelpunkt dieses Abschnittes bildet der Kindermord, den Auftakt die Flucht nach Ägypten, den Schluß die Rückkehr (bis 2 21) [2]. Mit einiger Ausführlichkeit ist nur die zweimalige Engelserscheinung erzählt; die Bewahrung des Kindes steht also im Vordergrund. Es muß geradezu auffallen, wie kurz, wie wenig „legendar" die Flucht nach Ägypten erzählt wird; da ist keine Rede von Nöten und Gefahren des Weges und göttlicher Beschirmung des Kindes auf der Reise. Das Motiv der Bedrohung und Errettung des Wunderkindes ist außerordentlich verbreitet; auch hier darf man auf das Gesetz der biographischen Analogie verweisen und engere literarische Abhängigkeit gerade darum be-

[1] Albrecht Dieterich, Ztschr. f. neutest. Wiss. 1902, 1—14, hat bekanntlich an den Zug des Tiridates zu Nero gedacht. — Einen Zusammenhang mit dem Dusares-Kult vermutet Bultmann, Gesch. d. syn. Trad.², 318.

[2] Der Inhalt von 2 22 f. gehört nicht zur Legende. Sonst müßte man fragen, warum der Engel nichts von erneuter Gefahr sagt oder warum Josef unter so offenkundigem göttlichem Schutz noch der Stimme menschlicher Furcht Gehör gibt. Die Verse 2 22 f. sind Bemerkungen des Evangelisten, der Nazareth als Heimat Jesu einführen will.

zweifeln, weil die Erzählung so wenig Einzelheiten bringt. Es scheint fast, als sei nur ein Schema in die Biographie Jesu übertragen und mit Engelworten variiert worden.

Aber gerade dann fragt sich, welchen Anlaß man zu dieser Übertragung hatte. In diesem Zusammenhang darf daran erinnert werden, daß Josephus im Jüdischen Krieg I § 659 f. und in der Archäologie XVII § 174 ff. einen Plan von abenteuerlicher Grausamkeit berichtet, den Herodes kurz vor seinem Tode gefaßt habe: er habe die führenden Männer jedes Ortes in Judäa nach Jericho in die Rennbahn befohlen und seine Schwester Salome und ihren Gatten aufgefordert, diese eingesperrte Menge sogleich nach seinem Tode töten zu lassen; dann werde jede Sippe in Judäa Anlaß haben, den Tod des Königs zu betrauern. Freilich habe Salome diesen Befehl nicht ausgeführt. Es ist möglich, daß hier eine alte jüdische Erzählung, die eigentlich dem Ende des Königs Alexander Jannäus galt [1], auf Herodes übertragen worden ist; es ist aber auch nicht völlig ausgeschlossen, daß man die Herodes-Überlieferung auf Alexander Jannäus zurückdatierte, um eine ältere Autorisation für einen fastenfreien Tag zu gewinnen (s. Anm. 1). In jedem Fall zeigt die Erzählung, wessen man sich von Herodes versah. Dieser Fürst hätte also mit dem Motiv von der Bedrohung und Verschonung eines Wunderkindes ohne Schwierigkeit verbunden werden können. Als besten Beleg für dieses Motiv in jener Zeit pflegt man die von SUETON auf JULIUS MARATHUS zurückgeführte Überlieferung von der Geburt des Augustus [2] zu zitieren: der Senat sei durch ein Orakel von der Geburt eines Königs erschreckt worden und habe befohlen, „daß kein Neugeborener jenes Jahres aufgezogen würde“; der Befehl sei aber nicht ausgeführt worden. Aber selbst bei dieser Parallele ist gefragt wor-

---

[1] Sie ist erhalten in der Glosse zu Megillath Taanith XI § 25, nicht, wie man nach STRACK-BILLERBECK, Kommentar I 89 glauben muß, in dem alten Text dieser „Fastenrolle“ (dem Verzeichnis der Tage, an denen als an freudigen Erinnerungstagen nicht gefastet wird). Vgl. den Text bei DALMAN, Aram. Dialektproben, 1896, S. 1 ff.; ZEITLIN, Jewish Quarterly Review, New Series 10 (1919/20) S. 237 ff., die Glosse bei DERENBOURG, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine 1867, S. 164 f. Der Befehl erstreckt sich dort auf 70 Älteste, und die Frau des Königs, Schalminin, verhindert seine Ausführung.

[2] SUETON, Vita Caes. II Augustus 94 3. Es handelt sich um das oben S. 124 Anm. 2 charakterisierte Kapitel.

den [1], ob die Herodes-Geschichte nicht etwa ursprünglicher sei [2]; dann wäre die Matthäus-Erzählung nur als Referat einer älteren Legende zu beurteilen.

Diese Analyse der in den Evangelien erhaltenen Legenden hat einen verhältnismäßig reichen Bestand an Erzählungen nachgewiesen, die in ihrer heutigen oder in einer noch erkennbaren früheren Form als Legenden zu bezeichnen sind. Aber dieses Ergebnis bedarf der Einschränkung. Denn es ist leicht zu erkennen, daß es nicht die bedeutsamen Stücke des Evangeliums sind, die hier untersucht wurden. Das gilt in sachlicher wie in literarischer Hinsicht.

Bei den Paradigmen konnte als „Sitz im Leben", als Ort, da sie unmittelbar praktische Bedeutung erlangten, die missionarische wie die kultische Predigt angenommen werden. Hier hatte alles Beziehung auf die eschatologische Botschaft vom Heil.

Die Novellen erwiesen sich nach der Herkunft ihrer Stoffe als ganz verschiedenartig. Was ihnen aber ihre Stellung im Neuen Testament verlieh, war die Beziehung zur Christologie, die den Novellen entweder eignete oder wenigstens von den Christen beigelegt wurde: alles, was sie erzählten, wurde als Christus-Epiphanie verstanden, und so bekam auch der profanste Inhalt Beziehung zum Glauben der Gemeinde.

Von den Legenden haben einige wenige unmittelbare Beziehung zur Predigt. Man kann sich denken, daß die Zakchäus-Legende wie die von der Sünderin als Beispiele für die Sündenvergebung in der Predigt Verwendung fanden ähnlich wie Paradigmen, obwohl sie, wie ihr Stil verrät, nicht für diesen Zweck geschaffen waren. Auch die Legende von Maria und Martha konnte als Beispiel für die Botschaft: eins ist not! gelten; freilich zeigt die Textgeschichte, daß man sie vielmehr in Verbindung mit einer

[1] ERDMANN, Vorgeschichte des Lukas- und Matthäus-Evangeliums, 62, unter Berufung auf den Namen Marathus, der auf semitische Herkunft deute.

[2] Merkwürdigerweise stellt ein bei MACROBIUS, Saturnal. II 4 11, erhaltenes Apophthegma des Augustus eine Verbindung zwischen Augustus und den Untaten des Herodes her: *cum audisset inter pueros quos in Syria Herodes rex Iudaeorum intra bimatum iussit interfici filium quoque eius occisum ait: mallem Herodis porcus esse quam filius* (ὗς — υἱός). Gegen die Behauptung, dieses Witzwort beruhe auf christlicher Erfindung, siehe ERDMANN, a. a. O. 62.

Mäßigkeits-Forderung gebracht hat. Die Legenden vom Einzug in Jerusalem und der Zurüstung zum Passamahl hatten ihre Beziehung zur biblischen Weissagung oder zum Abendmahlskult; die Marien-, die Hirten- und die Simeonlegende konnten wenigstens mit ihren Weissagungsworten dem Kult dienen, obwohl sie völlig verschiedene Christologien vertreten. Im übrigen aber zeigt die Legende ihrer Art nach Interesse an N e b e n d i n g e n und N e b e n p e r s o n e n. Da werden allerlei Personen aus der Umgebung Jesu vorgeführt, da wird in Jesu Kindheit seine künftige Bedeutung aufgezeigt, da werden nachahmenswerte Gesinnungen und Handlungen frommer Menschen vorgeführt. Daß Jesus gegen diese Frömmigkeit selbst einen Kampf geführt hat, daß sein Auftreten gerade nicht den Wünschen der frommen Juden entsprach, daß er mehr bekämpft wurde als bewundert, das tritt in den Legenden wesentlich zurück.

Diesem Inhalt entspricht das literarische Gewand. Die Legende legt einen Heiligenschein um die Menschen und setzt auch die Dinge, mit denen fromme Menschen zu tun haben, in ein verklärendes Licht. Darum kann in der Legende alles, was zum Dasein heiliger Menschen gehört, seine Bedeutung bekommen. Die Paradigmen sind auf die Botschaft ausgerichtet, die Novellen auf das Wunder als solches. Die Legenden entbehren bisweilen der Konzentration, und ihr Interesse ist mannigfaltig, weil nichts, was zum Dasein des Frommen gehört, davon ausgeschlossen sein müßte. So konnte die Analyse in diesem Fall den Typus nicht an Beispielen beweisen, wie im dritten und vierten Kapitel; vielmehr mußte erst an den Texten und ihrem im Vortrag zutage tretenden Interesse festgestellt werden, ob und in welchem Sinn es sich um Legenden handelt [1].

[1] Das Vorkommen legendarer Motive täuscht bisweilen über die Art des Stückes; das ist oben an der Belehrung Josefs durch den Engel Mt 1 18–25 und an der Mütterbegegnung Lk 1 39–56 gezeigt. Ebenso möchte ich (gegen FRIDRICHSEN, Le problème du miracle, 89 f., 123, und BULTMANN, Gesch. d. syn. Trad.², 271 f.) die Andeutungen Mk 1 12. 13 über Jesu Wüstenaufenthalt nicht als Reste einer alten Versuchungslegende und erst recht nicht als Auszug aus dem Dialog mit dem Teufel Mt 4 Lk 4 beurteilen. Markus will den Übergang von der Taufe zur galiläischen Wirksamkeit Jesu gewinnen. Der Geist, der bei der Taufe über Jesus gekommen ist, treibt ihn in die Einsamkeit wie Mose und Elia; er verweilt wie sie 40 Tage dort (Ex 24 18 I Kön 19 8). Dieser Wüstenaufenthalt Jesu, nicht irgendwelche Versuchungsakte bilden den Inhalt von 1 13; und dazu gehören

VI. ANALOGIEN.

Drei Gattungen von Einzelgeschichten haben sich bei der Analyse des Erzählungsstoffes in den Evangelien ergeben: Paradigma, Novelle, Legende. Die beiden ersten Typen sind für den synoptischen Bestand an Erzählungen wesentlich; der dritte Typus entwickelt sich, so bedeutsam er literarisch auch ist, doch erst an der Peripherie der evangelischen Überlieferung [1]. Andererseits gehören novellistische Wundergeschichte und Legende insofern zusammen, als beide Typen in den verschiedenen volkstümlichen Überlieferungen immer wieder begegnen; das Paradigma dagegen stellt mit seiner sparsamen Technik und seiner Konzentration auf einen bestimmten, in der Predigt brauchbaren Gedanken nicht von vornherein einen in der Weltliteratur bekannten Typus dar.

---

erstens Versuchungen (aber nicht drei Akte, sondern dauernde Belästigungen durch Satan), sodann das Leben mit den Tieren und endlich die Versorgung durch Engel. Denn so ist *διακονεῖν* hier zu deuten, während es in der Parallele Mt 4 11 auf die Huldigung der Engel vor dem Überwinder des Teufels geht (ebenso wird Mk 1 31 *διηκόνει αὐτοῖς* „sie wartete ihnen auf" bei Matthäus, 8 15, wiedergegeben durch *διηκόνει αὐτῷ* „sie diente ihm"). — So hat Markus nach den Gesetzen der legendaren Heiligenbiographie eine Etappe im Leben Jesu geschildert, aber nicht eine verlorene Legende im Auszug wiedergegeben.

[1] Dieser Bedeutungsunterschied kommt in einem oberflächlich errechneten Zahlenverhältnis allerdings nicht zum Ausdruck: die Untersuchungen der Kapitel III—V haben es mit 18 Paradigmen, 15 Novellen und 20 Legenden zu tun. Aber von diesen Legenden gehören 7 den Kindheitsgeschichten des Lukas und Matthäus an, 3 sind bei Lukas sich findende legendare Bearbeitungen andersartiger Stoffe, und von den übrigen 10 kommen nur 2 bei mehr als einem Evangelisten vor: die mit anderen Perikopen zentraler Bedeutung verbundenen Legenden von der Findung des Reittiers und des Saales. Von den 15 Novellen sind 5 johanneische Erzählungen, die Novellenstoffe verarbeiten und nur 10 eigentliche, bei den Synoptikern erhaltene Novellen. — Übrigens ist mit diesen 53 Stücken der Erzählungsstoff der Evangelien keineswegs erschöpft. Es fehlt die Leidens- und Ostergeschichte, deren Grundstock nicht aus isolierten Perikopen zu bestehen scheint. Es fehlen alle die „Erzählungen", die eigentlich nur Gespräche oder Sprüche enthalten, deren Überlieferung also unter einem anderen Gesetz zustande kommt (Jüngerberufung bei Markus, Hauptmann von Kapernaum usw.). Es fehlen die Stücke, die den Christusmythus darstellen wollen, und Darstellungen völlig isolierten Charakters, wie der Tod des Täufers (vgl. dazu meine Untersuchung „Die urchristl. Überlieferung von Johannes dem Täufer", 77 ff.).

Die gewonnenen Beobachtungen sollen nun dadurch gesichert und abgegrenzt werden, daß im engeren oder weiteren Umkreis des Lebens Jesu wie der Abfassung der Evangelien nach Analogien zu diesen Erzählungen gefragt wird, also nach volkstümlichen, ursprünglich isoliert umlaufenden Geschichten verwandten Charakters.

I.

Diese Frage ist zunächst an die jüdische Überlieferung zu richten, wie sie im rabbinischen Schrifttum erhalten ist. Die verhältnismäßig späte Redaktion dieser Literatur bietet keinen Grund, den Vergleich zu unterlassen. Denn gerade die rabbinischen Anekdoten scheinen zu einem Teil auf verhältnismäßig frühe Zeit zurückzugehen, wie die tannaitische Einleitungsformel „es überlieferten unsere Meister" beweist; vor allem aber soll ja gar kein Abhängigkeits-, sondern nur ein Analogie-Verhältnis konstatiert werden.

Die rabbinische Literatur, vor allem der Talmud, enthält eine Fülle von kurzen Geschichten ganz verschiedenen Inhalts. Sehr viele von ihnen dienen, mindestens in ihrem gegenwärtigen Text, als Beispiele in der juristischen Debatte, sie stellen also „Fälle" dar, nicht hypothetische, sondern historische oder doch mit dem Anspruch auf Geschichtlichkeit vorgetragene. Schon in der Mischna, dem eigentlichen Satzungskorpus, erscheinen mitunter, aber selten, solche „Fälle"; sie stehen zwischen den gesetzlichen Bestimmungen; es ist dabei nicht die vornehmste Absicht der Verfasser, historische Vorgänge zu erzählen, sondern vielmehr Entscheidungen von Rabbinen über diese Vorgänge festzuhalten. Der Fall wird häufig durch „ma'aseh", „ein Vorgang" eingeführt [1], ohne daß damit ein literarisches Urteil

[1] Ein Beispiel verdeutliche Zusammenhang und Interesse. M. Schabbath III 4 wird neben anderen Versuchen, das Verbot des Kochens am Sabbat zu umgehen, auch dieser genannt: „Es ereignete sich (ma'aseh), daß die Leute von Tiberias eine Röhre mit kaltem Wasser in einen Kanal mit warmem Wasser hineinführten." Und nun sprechen die Weisen darüber ihre Halakha: „Am Sabbat wird dieses Wasser als am Sabbat gewärmt angesehen; es ist zum Waschen wie zum Trinken verboten" (am Festtag, so heißt es weiter, ist es zum Trinken erlaubt). Diese Satzung der Weisen gilt nicht nur den Leuten von Tiberias; sie wird als allgemeingültiges Verbot mitgeteilt. — Ich benutze im allgemeinen die Ausgabe des babylonischen Talmuds von Lazarus Goldschmidt, vermag aber seiner Übersetzung nicht immer zu folgen.

über die Erzählungsart ausgedrückt wäre. Maʿaseh steht dann auch in der Gemāra, den späteren Teilen des talmudischen Korpus, zur Einleitung nicht nur von juristischen Fällen, sondern überhaupt von menschlichen Begebenheiten verschiedener Art. So wird maʿaseh, ursprünglich ein traditionelles Einleitungswort neben anderen [1], schließlich im Mittelalter zur Bezeichnung von jüdischen Geschichten schlechthin [2], ebenfalls ohne Unterschied des Stiles.

Die Art dieser rabbinischen Erzählungsstoffe kann nur festgestellt werden, wenn zunächst ihr Verhältnis zu der jüdischen Gesamtüberlieferung untersucht wird, der jene Erzählungen Rahmung und Erhaltung danken. Das wesentliche Element in dieser Tradition ist die Satzung, die „Halakha". Die einfachste Verbindung einer Satzung mit einer Geschichte besteht darin, daß eine berühmte, besonders schwierige oder heldenhafte Befolgung des Gebotes mitgeteilt wird. Vereinzelte solcher Fälle hat schon die Mischna erhalten; so berichtet sie M. Berakhoth II 5 bei Gelegenheit des Satzes, daß der Bräutigam in der Hochzeitsnacht vom Schmaʿ-Lesen befreit ist, eine Erzählung von Rabbi Gamaliel: er habe in seiner Hochzeitsnacht dennoch das Schmaʿ gelesen und auf die Frage seiner Jünger geantwortet, er wolle das Himmelreich auch nicht eine Stunde von sich abtun.

Es gibt nun eine große Anzahl von Geschichten im Talmud, die mit der voranstehenden Halakha nichts zu tun haben. Da der Reichtum des talmudischen Erzählungsstoffes erst durch solche indirekte Verknüpfung mit der Satzung zustande kommt, muß hier davon die Rede sein. Die Einfügung einer nicht zugehörigen Geschichte in den Zusammenhang der Halakha geschieht meist auf dem Wege der Assoziation. Es ist z. B. die Rede vom Fasten im Fall einer Pest oder eines Einsturzunglücks in einer Stadt. Dazu werden Geschichten erzählt, in denen die Anwesenheit eines Frommen vor Einsturz bewahrt, die letzte von R. Nahum „Gamzo", dem Lehrer Akibas. Und weil dieser Name einmal genannt ist, wird auch gleich die Legende des Namens „Gamzo" („auch dies") wiedergegeben, nach der der fromme Rabbi zu allem, was ihm widerfuhr, sagte: „auch dies

[1] Die geläufigen Einleitungsformeln für Erzählungen sind מעשה, פעם אחת („einmal"), כבר (eigentlich „bereits", aber gebraucht wie „einmal").

[2] Vgl. Moses Gaster, The exempla of the Rabbis, London und Leipzig 1924.

sei zum Guten" und in der Tat eine wunderbare Bestätigung dieses Wunsches erlebte (Taanith 21 [a]). Oder es wird die Frage erörtert, ob eine Frau wieder heiraten dürfe, deren Mann in einem Gewässer verschwunden und weder tot noch lebendig wieder zum Vorschein gekommen ist. Dabei werden Beispiele überraschender Rettungen erzählt. Es taucht die Meinung auf, daß die Rettung eines Gelehrten schnell genug bekannt werden würde, um seine Frau an einer neuen Heirat zu hindern; in diesem Zusammenhang werden dann wunderbare Schiffbruchsrettungen von Akiba und Meir erzählt (im Grunde ist es dieselbe Geschichte in zwei fast gleichlautenden Texten; wir kennen auch sonst noch Parallelen dazu). Aber von einer Frau und ihrer neuen Ehe ist hier keine Rede mehr (Jebamoth 121 [a]).

Wie kompliziert solch ein assoziativer Anschluß sein kann, zeigt die Stelle Schabbath 127 [a. b]. Die zugehörige Mischna (XVIII 1) enthält die Regel, daß man am Sabbat vier oder fünf Haufen Stroh oder Getreide wegräumen dürfe, wenn es geschehe „wegen der Gäste oder wegen der Störung des Studiums". Zu der Erwähnung der Gäste bringt die Gemara einiges über Gastfreundschaft, so auch die Aufzählung von sechs guten Handlungen, unter denen an erster Stelle die Gastfreundschaft genannt wird, an letzter die günstige Beurteilung des Genossen. Und nun folgen drei Geschichten über das Thema: wer seinen Genossen günstig beurteilt, über den urteilt man auch günstig. Alle drei haben denselben Schluß [1]. Da dieses Thema auch Aboth Nathans 8 5. 6 Rez. A, f. 19 a SCHECHTER mit zwei Geschichten belegt wird, von denen die zweite der einen talmudischen Geschichte gleicht, so wird man annehmen dürfen, daß man im rabbinischen Judentum Geschichten nach bestimmten Leitgedanken gesammelt hat. In den Talmud sind diese Geschichten häufig unter ganz anderen Gesichtspunkten gelangt, aber doch so, daß das ursprüngliche Interesse nicht verdunkelt wurde, bisweilen sogar so, daß die ursprüngliche Verbindung mehrerer Geschichten erhalten geblieben ist, obwohl der Talmud ihrer nicht bedurfte. Ein auffälliges Beispiel dafür bietet der astrologische Abschnitt Schabbath 156 [a. b] über den Einfluß von Geburtstag und Geburtsstunde auf das Schicksal des Menschen. An drei Beispielen soll gezeigt werden, daß die Israe-

[1] Der „Held" der Erzählung sagt: „Wie du (oder: ihr) über mich günstig geurteilt hast, so möge Gott günstig über dich richten."

liten dem Einfluß der Gestirne nicht unterliegen, daß sich Unheilsorakel an ihnen nicht erfüllen. Die ersten beiden dieser drei Geschichten haben aber noch eine zweite Pointe. Es wird nicht nur erzählt, daß einem vorbeigehenden Mann und der Tochter Akibas der geweissagte Tod durch Schlangenbiß nicht zuteil wird, daß vielmehr die bedrohliche Schlange selbst durch Zufall ihr Ende findet; es wird auch bei beiden gleichmäßig und mit denselben Worten konstatiert, daß ihnen solches als Belohnung einer Wohltat widerfahren sei und es wird auf jeden Prov 10 2 angewendet „Wohltat errettet vom Tod". Diese Schriftstelle hat offenbar den Gesichtspunkt geliefert, der beide Erzählungen ursprünglich — und vielleicht in kürzerem Text, ohne die Orakel am Anfang — zusammenfügte. Die Tendenz gegen die Astrologie haben sie vermutlich erst im Talmud erhalten.

So werden uns vorkanonische Zusammenhänge unter den rabbinischen Geschichten sichtbar. Daß es nicht nur sachliche, sondern oft auch persönliche Zusammenhänge waren, daß man also die G e s c h i c h t e n v o n e i n e m R a b b i miteinander aufbewahrt hat, ist eigentlich selbstverständlich; es kann aber auch an Beispielen erwiesen werden. Im Zusammenhang des Themas „Bitte um Regen" wird Taanith 9 b über Wettervoraussage gesprochen. Dabei wird von Rabbi Ulla (4. Jahrhundert) erzählt, daß einst in Babylonien seine Regenprophezeiung nicht in Erfüllung gegangen sei. Es folgt eine Geschichte von demselben Ulla, der sich in Babylonien an Datteln den Magen verdirbt. Sie hat mit dem Regenthema, das alsdann weiter behandelt wird, nichts zu tun; wohl aber beginnen beide Geschichten gleichmäßig mit den Worten „Ulla kam nach Babel" — und in diesen Worten liegt offenbar die Gemeinsamkeit, um derentwillen man sie ursprünglich zusammenfügte. — Im Traktat Taanith werden eine Menge Geschichten wiedergegeben, die von geglücktem oder mißglücktem Regenzauber handeln. Dabei wird eine Geschichte von R. Chanina b. Dosa erzählt; nun folgen fünf weitere Legenden von diesem großen Wunderrabbi, und dann wird, nach einigen Nachträgen, die Reihe der Geschichten von Fasten und Regen fortgesetzt (Taanith 24 b 25 a).

Die Feststellung, daß viele rabbinische Erzählungen heute in einem Zusammenhang stehen, dem ihr Inhalt und ihre Pointe nicht entspricht, führt nun auf eine weitere Frage, an der die

besondere Problematik des talmudischen Erzählungsstoffes erst recht deutlich wird. Man muß, so scheint es, mit der Möglichkeit rechnen, daß artfremde Stoffe dem Talmud und seinen Interessen angeglichen worden sind. Das wird besonders glaublich, wenn man die auf halakhische Belehrung gerichtete Tendenz des Talmuds bedenkt und andererseits sieht, wie der Stoff mancher talmudischen Geschichte nach seinem innersten Wesensgesetz sich jener Tendenz entzieht. Die Frage ist von MOSES GASTER sehr ernsthaft gestellt [1] und in einer Auseinandersetzung mit PAUL FIEBIG [2] von mir untersucht worden. Hier muß es genügen, das Problem an einigen Fällen aufzuzeigen.

Alle ethische und juristische Kasuistik hat die Tendenz, außerordentliche Fälle zu konstruieren, um die Rechtsprechung auch für solche schwer zu beurteilenden Eventualitäten festzulegen. Sie wird aber auch tatsächliche Ereignisse außerordentlicher Art gern aufgreifen, nicht um das Vorkommnis mit seinen besonderen Umständen auf die Nachwelt zu bringen, sondern um das richtige Urteil darüber zu tradieren. Im Traktat Baba Qamma 48 [a] wird erzählt, wie eine Frau in ein fremdes Haus kommt, um dort zu backen und wie die Ziege des Hausherrn von dem Back-Teig frißt und infolgedessen verendet; Raba verurteilte die Frau, den Wert des Tieres zu ersetzen. Das ist eine Geschichte, die man für wahr halten und in der Zeit Rabas (erste Hälfte des 4. Jahrhunderts) ansetzen mag. Erzählt wird sie aber nicht, weil sie wahr ist, sondern weil Raba diesen Fall, ganz gleich, ob er wahr ist oder nur möglich, so entschieden hat. Für diese halakhische Entscheidung würde es nichts besagen, wenn die Begebenheit nur als Bedingungssatz angeführt wäre. Viele andere, sehr komplizierte Fälle sind in Mischna und Gemara nur als angenommene Fälle behandelt, etwa die Möglichkeit, daß einer einem eine Hand abgehauen, einen Fuß gebrochen, ein Auge geblendet und ihn nachher taub gemacht hat (Baba Qamma 85 [b]), oder die vielen Möglichkeiten, daß jemand oder

[1] GASTER, The exempla of the Rabbis, spricht die Meinung aus, daß viele Erzählungen, die ursprünglich dem Vergnügen der Hörer dienten, bei der Aufnahme in den Talmud ihren Charakter änderten: „they are told as an ‚exemplum‘, in order to teach a lesson, to convey a ‚moralisation‘. They serve, so to say, as a basis for sermons“ (S. 6).

[2] Theol. Bl. 1932, 1 ff., „Rabbinische und evangelische Erzählungen“. Eine Diskussion.

etwas durch ein stößiges Rind beschädigt werde: wenn das Rind eines Israeliten das Rind eines Samaritaners niedergestoßen hat (Baba Qamma 38 b), wenn ein Rind ohne Absicht einen Sklaven und wenn es ohne Absicht einen Freien getötet hat (Baba Qamma 43 a), wenn ein Rind sich an einer Wand gerieben hat und diese auf einen Menschen gefallen ist (Mischna Baba Qamma IV 6) .... in dieser Weise werden allerlei schwierige Fälle aufgezählt und entschieden. Immerhin verdient der Umstand Beachtung, daß diese Fälle sich nicht zu Geschichten verdichtet haben, während jener eben erwähnte Fall der verendeten Ziege in erzählender Form vorgetragen wird. Man darf daraus schließen, daß dieser Fall als Begebenheit tradiert wurde, also wohl auch ursprünglich eine Begebenheit war. Gerade dann ist es aber begreiflich, daß die Halakha ihren Vorrat an wirklich geschehenen Fällen immer zu vermehren suchte und daß sie auch solche Geschichten als „Fälle" für eine halakhische Entscheidung behandelte, die ursprünglich gar nicht mit dieser Ausrichtung erzählt waren. Es ist die Frage, ob wir diese Verschiebungen des Akzents noch feststellen können.

Im Traktat Jebamoth werden (Mischna Jebamoth II 9) Fälle diskutiert, in denen die Wiederverheiratung einer Ehefrau in Frage steht, nachdem eine Kunde von der Ermordung ihres abwesenden Mannes eingetroffen ist. In diesem Zusammenhang hält man dem Rabbi Jehuda folgenden Fall vor: „ein Ereignis mit einem Räuber, der zur Hinrichtung in der Furt von Kappadokien hinausgeführt wurde, und er sprach zu ihnen: geht, sagt der Frau des Schimʿon ben Kohen, ich habe ihren Mann bei meinem (oder: seinem) Kommen nach Lud getötet" (Jebamoth 25 b). Darauf habe man die Frau heiraten lassen. Rabbi Jehuda lehnt den Fall als nicht beweiskräftig ab usw. Wenn man annehmen darf, daß diese Erzählung ein Ereignis wiedergibt, das im Volke lebte, dann scheint es mir außer allem Zweifel zu sein, daß man es zunächst nicht im Blick auf eine etwaige zweite Ehe der Frau erzählt hat. Das maßgebende Interesse war die Selbstbezichtigung des Verbrechers in der Todesstunde. Denn dies ist ein Vorgang, der die Hörer einer volkstümlichen Erzählung zu bewegen vermag. Erst die Gelehrten interessiert an dem Fall die juristische Frage: darf die Frau nun wieder heiraten? — Ein anderes bezeichnendes Beispiel findet sich im Traktat Berakhoth. Es werden dort fol. 61 b ff. allerlei Reinheitsvorschriften

für das Verrichten natürlicher Bedürfnisse gegeben; dabei wird von dem Verhalten verschiedener Rabbinen auf dem Abort berichtet. Dann folgt unmittelbar die Erzählung, daß Rabbi Eleazar in einem Abort von einem Römer verdrängt wurde, dieser aber von einem Drachen angefallen wurde, der ihm den Mastdarm herausriß (Berakhoth 62 b). Von dem Verhalten des Rabbis auf dem Abort ist keine Rede. Es ist also nicht anzunehmen, daß die Geschichte für diesen Zusammenhang erfunden wurde, denn sie paßt nicht zu ihm. Wenn sie aber gesondert existierte, dann war sie eine Wundergeschichte, die von der Bestrafung eines unfrommen Menschen erzählte, der einen Frommen beleidigt hatte. Dann hat sie das Wunder sicher ausführlicher geschildert, hat mindestens berichtet, wo der Drache erschien und hat vielleicht auch die Beziehung betont, die zwischen dem Mastdarm und dem Ort der Beleidigung besteht. Sie entspricht dem alten ius talionis: woran einer gesündigt hat, daran wird er gestraft. Die Geschichte erscheint also im Talmud in starker Verkürzung, um nicht zu sagen Verdunkelung: sie ist wesentlich farbloser geworden.

Als Beispiele starker Verdunkelung, die man schon Verbiegung nennen müßte, habe ich unter dem Protest Fiebigs[1] nun auch die zwei Ehebrecher-Geschichten aus Nedarim 91 b bezeichnet. An diesem Text läßt sich das Problem vielleicht am deutlichsten sichtbar machen. Es werden dort Fälle genannt, in denen Anzeichen des Ehebruchs vorzuliegen scheinen. Dabei wird von einem Mann erzählt, der sich mit einer Ehefrau in ein Haus einschloß, und als der Ehemann kam, den Zaun durchbrach und entfloh. Der Amoräer Raba nimmt in diesem Fall an, daß wirklicher Ehebruch nicht stattgefunden habe, denn sonst wäre jener Mann nicht so offen geflohen. Es folgt ein zweiter Fall, in dem der Fremde sich vor dem heimkehrenden Hausherrn hinter einem Vorhang verbirgt; dort lag Kresse, von der eine Schlange fraß (das soll Vergiftung der Kresse bewirken). Als später der Hausherr von der Kresse essen wollte, warnte ihn der Fremde davor; „denn es hat davon eine Schlange gefressen“. Auch hier urteilt Raba im Sinn einer Entlastung, ein wirklicher Ehebrecher würde den Ehemann sich ruhig an der Kresse zu Tode essen lassen. — Nun scheint mir mindestens bei der zweiten Geschichte

[1] Theol. Bl. 1932, 3 f., 8 ff.

deutlich zu sein, daß der Talmud die Erzählung nicht vollständig wiedergibt. Er berichtet nicht, wie der hinter dem Vorhang versteckte Eindringling dem Ehemann zu Gesicht und mit ihm ins Gespräch kommt. Es liegt nahe, die Begebenheit so zu rekonstruieren, daß der Fremde bei einer Mahlzeit mit dem Ehepaar zusammen ist und sich durch jene Warnung vor der Kresse wider Willen verrät. Der Zug der ganzen Erzählung scheint deutlich auf eine Selbstbezichtigung und nicht auf eine Entlastung zu gehen, wie sie der talmudische Jurist konstruiert. Dann liegt also im Talmud nicht nur eine Auslassung, sondern eine Entstellung vor, denn die Erzählung war ursprünglich die sehr profane, humoristisch gemeinte Geschichte von der Selbstentlarvung eines Ehebrechers, der sich bei Tisch verschnappt, und sie wurde im Talmud zum Beispiel eines „Falles“, in dem man trotz allen Verdachtes den Ehebruch nicht behaupten, seine Rechtsfolgen also nicht eintreten lassen kann. In der ersten Geschichte ist die Verbiegung nicht so deutlich. Es ließe sich hier zur Not annehmen, was Fiebig behauptet, daß der Vorgang nicht als Anekdote erzählt, sondern gleich als „Fall“ einer juristischen Autorität wie Raba vorgetragen sei. Nur bleibt dabei das Verhalten des Beschuldigten unverständlich, der durch ungeschickte Flucht den Verdacht des Ehemannes weckt. Die Annahme scheint mir immer noch näher zu liegen, daß der Ehebrecher bei der Heimkehr des Gatten den Kopf verliert und sich erst auf diese Weise selber verrät; daß also eine Anekdote vorliegt, die ursprünglich profan und humoristisch war und erst im Talmud zum „Fall“ eines ungenügenden Indizienbeweises umgebogen wurde.

Jedenfalls stellt sich hier die Frage nach dem Ursprung solcher talmudischen Texte in aller Klarheit: sind sie von Anfang an als Fälle geformt worden oder erst als Anekdoten umgelaufen, die dann zu Fällen umgeformt wurden? Man kann diese Frage an eine ganze Anzahl der im rabbinischen Schrifttum enthaltenen Anekdoten richten. Ich führe noch ein durch Seltsamkeit auffallendes Beispiel an. Im Anschluß an die Mischna-Satzung gegen Totenbeschwörer und Wahrsager (M. Sanhedrin VII 7) werden Definitionen solcher Künste gegeben. Dabei wird Sanhedrin 65 [b] auffällig kurz erzählt, daß Raba einen Menschen geschaffen und ihn zu R. Zera gesandt habe. Dieser habe an der Stummheit des Gebildes seinen Ursprung gemerkt und gesagt: „Du stammst

also von den Genossen, kehre zu deinem Staub zurück." Wenn diese Erzählung von allem Anfang an so kurz und unpointiert war, wie sie hier steht, dann dürfte sie im Anschluß an irgendwelche Gerüchte als Fall konstruiert sein; die Hauptsache ist dann die Antwort des R. Zera und nicht die Tat des Raba. Wenn aber die Erzählung ursprünglich von dem Wunder handelte, das dem Raba gelang, dann ist sie natürlich an diesem Punkte ausführlicher gewesen und hat sich nicht mit drei Worten begnügt [1]. Dann wird man daran erinnert, daß die Überlieferung den kabbalistischen Wundertätern des Mittelalters die Kraft zuschreibt, einen künstlichen Menschen zu schaffen; wenn sie ihm den Gottesnamen aus dem Mund oder von der Stirn nehmen, zerfällt das Gebilde zu Staub [2]. Man hätte also dann in der Überlieferung von Raba einen Vorläufer jener Legenden zu sehen. Die Entscheidung zwischen den beiden Möglichkeiten ist nicht leicht. Da aber die Dürftigkeit der Erzählung sich nicht aus ihrer Ausrichtung auf eine klare juristische Fragestellung ergibt, möchte ich eher vermuten, daß ein alter farbiger Bericht von einem künstlichen Menschen im Talmud gekürzt worden ist. Hier sollte nur gezeigt werden, in welchem Grade sich bei diesen Stoffen Verständnis und Einblick in den Überlieferungsprozeß gegenseitig bedingen.

Jeder Versuch, die rabbinischen Erzählungsstoffe formgeschichtlich zu behandeln [3], steht bei der Gattungsbestimmung vor der hier angedeuteten Schwierigkeit. Denn die Bestimmung

[1] So einfach ist diese Erzählung, die ohne Einleitung beginnt: רבא ברא גברא. Vorher steht der Satz desselben Raba: „wenn die Frommen wollten, so könnten sie eine Welt erschaffen."

[2] Vom Rabbi Löw (1512—1609) wird erzählt, daß er den Golem schuf; Ähnliches berichtet man von R. Jakob Emden und von R. Akiba Eger. Vgl. J. Bergmann, Die Legenden der Juden, 48. Wie ich nachträglich sehe, hat auch Hans Ludwig Held, Das Gespenst des Golem, 1927, S. 36 die Stelle Sanhedrin 65 b mit dem Golem in Verbindung gebracht.

[3] Um die „rabbinische Formgeschichte" hat sich bisher vor allem Paul Fiebig bemüht (Der Erzählungsstil der Evangelien, 1925; Rabbinische Formgeschichte und Geschichtlichkeit Jesu, 1931). Aber in dem sehr berechtigten Bestreben, den Nutzen des Talmudstudiums für das Verständnis des Neuen Testaments darzutun, setzt er sich über die Schwierigkeiten etwas zu schnell hinweg, die mit der Eigenart der rabbinischen Überlieferung gegeben sind. Ich mußte darum diese Vorfragen ausführlich behandeln.

der Gattung erfolgt nach der Feststellung des leitenden Interesses, und dieses muß wieder aus der Form der Geschichte abgelesen werden. Wenn die Form von den Redaktoren der Überlieferung nicht gewahrt, wenn sie zerschlagen ist, wenn das ursprünglich leitende Interesse durch ein anderes ersetzt ist, dann kann die ursprüngliche Form nur durch Rekonstruktion gewonnen werden; und dadurch wird die Sicherheit des Verfahrens in erheblichem Grade gemindert. Die soeben untersuchten Beispiele haben dargetan, daß man mit einer dreifachen Art der Erhaltung des rabbinischen Erzählungsstoffes zu rechnen hat:

1. Die Erzählung entspricht ihrer ursprünglichen Art nach dem Zusammenhang, in dem sie steht. Das gilt vor allem von den Geschichten halakhischer Art, aber auch gelegentlich von Rabbinen-Legenden (S. 132).

2. Die Erzählung hat keine Beziehung zum halakhischen Zusammenhang; sie wird mitgeteilt, weil eine andere Erzählung diesem Zusammenhang sinngemäß eingefügt wird und sie mit dieser Erzählung verbunden ist: entweder literarisch, indem beide der gleichen Sammlung entstammen, denselben Anfang oder Schluß haben, oder assoziativ, weil sie die gleiche Person oder dieselbe Sache behandeln oder durch dasselbe Stichwort verbunden sind. In dieser Weise sind vor allem zahlreiche Legenden im Talmud aufbewahrt worden (S. 132 ff.).

3. Die Erzählung ist dem Zusammenhang ursprünglich fremd, wird ihm aber angeglichen, indem ihr ein diesem Zusammenhang entsprechendes Interesse aufgeprägt wird, zum Teil unter Verdunkelung oder Verbiegung des ursprünglichen Charakters, oft noch unter Verkürzung des eigentlichen Berichts. Auf solche Weise können alle Gattungen volkstümlicher Erzählung im rabbinischen Schrifttum Platz finden; vor allem sind auf diese Weise profane Stoffe, auch Märchen, erhalten worden [1] (S. 136 ff.).

Es braucht nicht gesagt zu werden, daß die zuerst genannte Art die beste, die an letzter Stelle erwähnte die geringste Gewähr für die Erhaltung der einzelnen Geschichten in möglichster Ursprünglichkeit gibt.

---

[1] Auf Märchenstoffe im Talmud habe ich hingewiesen Theol. Rdsch. 1931, 237, Theol. Bl. 1932, 3.

Auf Grund dieser Übersicht ist es nun möglich, nach etwa vorhandenen Analogien zu neutestamentlichen Erzählungen zu fragen.

Die halakhischen Geschichten nehmen im Talmud einen großen Raum ein und sind ihrer Form nach kaum auf einen Typus zu bringen. Es handelt sich einmal um einfache Fälle, die den Rabbinen zur Entscheidung vorgelegt werden; die Antwort besteht häufig nur in einem Spruch; eine Erzählung kommt gar nicht zustande, weil weder der Frager noch die Wirkung der Antwort auf die Hörer geschildert wird. Es soll einfach die Entscheidung der rabbinischen Autorität verbucht werden. Analogien dazu gibt es unter den Worten Jesu, die ebenfalls eine Entscheidung des Meisters den Gemeinden erhalten wollen. Andere Fälle sind im Talmud als Geschichten erzählt. Man bringt Fragen vor die Rabbinen, und sie verhalten sich dazu in der Art, die für sie bezeichnend ist. So sind nicht nur Schabbath 31 a (und Aboth de Rabbi Nathan 15 5. 6 POLLAK; Rez. A, f. 30 b—31 b SCHECHTER) Geschichten von Hillel und Schammai gesammelt erhalten, sondern es sind auch an zahlreichen anderen Stellen theoretische und praktische Antworten der Rabbinen aufbewahrt. In ähnlicher Weise werden in einigen Paradigmen Fragen halakhischer oder haggadischer Art an Jesus herangebracht: Fastenfrage und Ährenraufen, vor allem aber Zinsgroschen und Sadduzäerfrage sind Perikopen, die aufs stärkste an die entsprechenden Rabbinengeschichten erinnern. Allerdings ist der sachliche Unterschied bedeutend: bei den Rabbinen handelt es sich meistens um die richtige Erklärung und Anwendung einer Gesetzes-Vorschrift; Jesu Antwort greift meistens über eine halakhische Belehrung hinaus. Sie ist von der Halakha auch dadurch unterschieden, daß sie sich nicht als Interpretation einer Schriftstelle gibt, sondern als Entscheidung eines, „der Vollmacht hat". Die Beziehung auf David, der die Schaubrote aß (Mk 2 26), kann nicht als halakhische Rechtfertigung eines Sabbatvergehens gelten, und die Sadduzäer, die im Sinn der Halakha fragen, wem die mehrfach verheiratete Frau bei der Auferstehung gehöre, erhalten gar keine halakhische, sondern eine haggadische Antwort. In diesem Fall wird in der Tat die Stelle Ex 3 6 als Beweis der Auferstehung herangezogen, aber erst, nachdem Jesus die Streitfrage bereits aus eigener Vollmacht entschieden hat: „sie werden sein wie Engel im Himmel."

Wohl aber ist in diesem Zusammenhang äußerst bedeutsam, daß Mt 12 5 neben jenes Beispiel von David, der die Schaubrote aß, die sabbatliche Opferhandlung der Priester nach Num 28 9. 10 stellt, also wirklich einen haggadischen Beweis für ein Sabbatvergehen beibringt. Matthäus läßt sogar noch Hosea 6 6 folgen — „Erbarmen will ich, nicht Opfer" —, einen Spruch, mit dem er Mt 9 13 bereits das Zöllnergastmahl gerechtfertigt hat. Man sieht, wie groß in der Christenheit des Matthäus-Evangeliums das Bedürfnis nach schriftgemäßer Begründung der Halakha ist; man sieht zugleich, in wie geringem Maß die ursprüngliche Gestaltung des Stoffes von diesem Bedürfnis beeinflußt ist.

Dabei wird noch ein anderer Unterschied zwischen jenen Paradigmen und den halakhischen Geschichten der rabbinischen Literatur sichtbar. Die jüdische Überlieferung will durch Sammlung der rabbinischen Entscheidungen zu einer gültigen Rechtssatzung gelangen und gibt auch die halakhischen Geschichten zu diesem Zweck weiter. So entsteht aus den Beispielen verschiedener Generationen ein Thesaurus von maßgeblicher Bedeutung. Die Überlieferung der Paradigmen dagegen handelt von den Entscheidungen nur eines Mannes. Ihre Maßgeblichkeit beruht auf der Würde seiner Person, nicht auf dem Zusammenklang bewährter Stimmen aus verschiedenen Zeiten. Und so ist auch die Sammelarbeit der Tradition auf wenige Jahrzehnte beschränkt, nicht wie beim Talmud auf Jahrhunderte. Auch ist das Ziel der Paradigmensammlung nicht die Schaffung neuen Rechts, sondern die Illustration der Predigt und ihres Bußrufs.

Eine weitere Möglichkeit des Vergleichs bieten die rabbinischen W u n d e r g e s c h i c h t e n. Wenn ich recht sehe, sind es vor allem zwei Interessen, die für ihre Formung und Überlieferung in Betracht kommen. Man will einmal an der Korrektur des gewöhnlichen Weltlaufes durch Gott beweisen, daß er sich auf wunderbare Art zu seiner Sache, der Gesetzeserfüllung, bekennt. Andere Wunder dagegen werden einfach zum Ruhm bestimmter Rabbinen erzählt, oder zum Ruhm heiliger Stätten. Auf diese O r t s l e g e n d e n gehe ich hier nicht weiter ein, da sie im Neuen Testament keinerlei Entsprechung haben [1].

[1] Ich erwähne als bezeichnende Beispiele die Erzählung, daß die Türen des Nikanor-Tores, als sie aus Alexandria geholt werden, unterwegs den Sturm beruhigen (Joma 38 a), die Legenden von dem geheimen Ort, an

Jene zuerst genannten Legenden, die an einer wunderbaren Korrektur des Weltlaufes Gottes Gerechtigkeit beweisen und die man darum Theodizee-Legenden nennen könnte, sind zum großen Teil auch Personallegenden, da sie ihre Helden, zumeist bekannte Personen aus dem Rabbinenkreise, mit Namen nennen und in solcher Art zu deren Ruhme beitragen. Aber das Interesse haftet nicht an dem Menschen, sondern an seiner Tat und an der Billigung dieser Tat durch Gott. Als Rabbi Gamaliel nach der Bannung des Eliezer ben Hyrkanos auf dem Schiff von einem Sturm überfallen wird, vermutet er ein göttliches Strafgericht und spricht: „Herr der Welt, offenbar und bewußt ist es dir, daß ich dies weder mir noch meinem väterlichen Haus zu Ehren getan habe, sondern dir zur Ehre: damit sich der Streit in Israel nicht mehre.“ Da wird das Meer ruhig (Baba Mezia 59 b). Wenn man mit dieser Legende die bereits erwähnte Geschichte von R. Eleazar auf dem Abort vergleicht (Berakhoth 62 b, s. oben S. 137), so wird der Unterschied deutlich: Eleazar hat nichts Besonderes getan, es handelt sich um die Rache Gottes an dem Römer, der den Frommen beleidigt hat; die Gamaliel-Geschichte dagegen verkündet, daß die Bannung Eliezers von Gott bejaht wird; hier ist ein sachliches Interesse im Spiel. Die beiden Erzählungen von dem vereitelten Schlangenbiß aus Schabbath 156 b, die ich oben S. 133 f. angeführt habe, verraten ein ähnliches Interesse, jenseits des Zusammenhangs, in dem sie heute stehen: beide Male wird das Unglück, das geschehen müßte, von Gott nicht zugelassen, da die „Helden“ der Legende wohltätig gewesen sind. Auf diese „Helden“ aber kommt es so wenig an, daß bei dem ersten von ihnen nicht einmal der Name genannt ist. Erubin 63 a ist von einem Schüler Eliezers die Rede, der eine Halakha in Gegenwart seines Lehrers entscheidet; Eliezer sagt zu seiner Frau, daß dieser Schüler das Jahr nicht überleben werde — und so geschieht es. Auch hier liegt nicht auf dem Wunder selbst der Akzent, denn wir erfahren ja gar nicht die näheren Umstände des Todes; auch auf die Vorzüge R. Eliezers kommt es nicht an, denn was gemeint ist, würde für jeden Rabbi zutreffend sein. Der Grundgedanke ist offenbar der, daß Gott

dem die Lade versteckt war (Joma 54 a), endlich die Erzählung von den Jünglingen, die vor der ersten Zerstörung des Tempels dessen Schlüssel in den Himmel werfen (Taanith 29 a; vgl. die Ermahnung an die Priester, so zu tun, Apc. Baruch syr. 10 18).

durch ein Strafwunder die Vorschrift bestätigt, nach der ein Schüler nicht in Gegenwart des Lehrers entscheiden darf. Welch geringe Bedeutung die Art des Wunders selbst besitzt, wird endlich noch durch eine Geschichte aus Berakhoth 5 b bestätigt, in der als Abschluß im Sinne der Theodizee zwei verschiedene Wunder zur Wahl gestellt werden. Dem Rab Huna werden vierhundert Faß Wein sauer. Man debattiert, welche seiner Taten ihm dieses Unglück zugezogen habe und überzeugt ihn schließlich, daß sein unsoziales Verhalten gegen seinen Gärtner schuld sei; er habe diesem seinen Anteil an den Weinranken vorenthalten. Huna verspricht Besserung, und nun müßte die göttliche Vergeltung die Strafe wieder rückgängig machen. Die Erzähler wissen von zwei Arten, wie dies geschehen sein könne: manche sagen, der saure Wein sei wieder zu trinkbarem Wein geworden; andere, der Essig sei so im Preis gestiegen, daß Huna seinen Säuerling als Essig zum vollen Weinpreis verkaufen konnte! Das Wie des göttlichen Eingreifens ist minder wichtig; die Hauptsache ist, daß Gottes Gerechtigkeit die Strafe zurücknimmt.

Es zeigt sich also in diesen Theodizee-Legenden ein besonderer Typus der Wundererzählung. Nicht das Wunder an sich ist die Hauptsache, mit seinen besonderen Umständen und mit der Art seines Vollzugs; es dient vielmehr nur zur Bestätigung der gesetzlichen Frömmigkeit. Gott greift ein, um eine sonst nicht bekannte gute Tat anzuerkennen, um eine sonst verkannte als fromm zu bestätigen, um die Wiedergutmachung eines Unrechts als ausreichend zu erklären. Das Wunder wird nicht um seiner selbst willen erzählt, sondern zugunsten der Sache, die der Talmud vertritt: der *Verkündung eines göttlichen Rechts*, nach dem der Mensch leben soll.

Diese Wundergeschichten sind darum für das Ganze des Judentums sehr viel bezeichnender als die — noch zu untersuchende — Überlieferung von Wunderrabbinen und ihrer Gebetstechnik. Denn sie stehen in enger Beziehung zu der Sache des synagogalen Judentums; ihr „Sitz im Leben" ist das von der Synagoge immer betriebene Feststellen der Beziehung zwischen göttlicher Gerechtigkeit und menschlichem Verhalten. Ihre Entstehung ist darum einigermaßen zu überschauen. Die jüdischen Gelehrten nehmen in der Tat jede auffällige Lebenserhaltung oder sonst eine besondere Gunst des Geschicks zum

Anlaß, über die Frage nachzusinnen, die in den Erzählungen vom vereitelten Schlangenbiß (Schabbath 156 b, oben S. 133 und 143) ausdrücklich an die Geretteten gerichtet wird: „was hast du denn getan“? d. h. in welcher Weise hast du dir dieses Wunder verdient? So mußte sich an solche Vorgänge die Konstruktion eines Zusammenhanges mit einer früher geschehenen guten Handlung des „Helden“ anschließen; es mußte aber auch, wie die Geschichte vom sauren Wein zeigt (Berakhoth 5 b, siehe S. 144), von einer menschlichen Handlung aus eine göttliche Anerkennung postuliert werden. Dabei ist es unverkennbar, daß viele dieser Ereignisse gar nichts Wunderhaftes im Sinn des heutigen vulgären Sprachgebrauchs enthalten, sondern sich in die natürliche Kausalität einordnen lassen; im antiken Sinn sind sie selbstverständlich „Wunder“, da in ihnen eine außerordentliche göttliche Kausalität zur Erscheinung kommt. Es zeigt sich aber gerade an diesen begreiflicheren Vorgängen, daß die Überlieferung dieser Stücke der Gefahr der Übertreibung und der synkretistischen Beeinflussung in geringerem Grade ausgesetzt ist als andere Traditionen. Sie ist nicht an der Größe des Wunders und erst recht nicht an der Konkurrenz mit anderen Wundertätern interessiert, sondern nur an dem Zusammenhang zwischen menschlichem Verhalten und göttlicher Bestätigung.

Wenn man diese der Theodizee dienenden Geschichten als Legenden bezeichnet, so ist ein Vorbehalt nötig. Ihre Diktion ist nicht dieselbe, die der frommen Erzählung, der „Legende“ im strengen Sinn, zu eigen ist. Ihr Stil ist vielmehr von der Art synagogaler Debatten beeinflußt und läßt die Verehrung nicht erkennen, mit der sonst der Legendenerzähler zu dem Heiligen aufschaut. Aber diese intellektuelle Kälte des Vortrags ist bezeichnend für den größten Teil der rabbinischen Überlieferung. Wenn ich trotzdem von Theodizee-Legenden rede, so geschieht es, um anzudeuten, daß auch diese Geschichten zumeist von bestimmten, mit Namen genannten frommen Menschen handeln, also zum Kreis der Personallegende im weiteren Sinn gehören.

Wohl aber scheint mir der Unterschied zwischen diesen Theodizee-Wundern und den im Sinn der eigentlichen Personallegende erzählten Wundern von höchster Bedeutung für den Vergleich mit den neutestamentlichen Wundergeschichten zu sein.

Denn wir entdecken nunmehr auch im rabbinischen Judentum

Erzählungen von Wundern, die nicht die typische Art der Wundergeschichte an sich haben, also nicht die Technik des Wundertäters aufzeigen und nicht die Realität des Wunders konstatieren. Der wunderbare Vorgang untersteht vielmehr einem anderen Gesetz: er ist nur zu begreifen aus dem zentralen religiösen Inhalt der Botschaft, der diese Wundergeschichten dienen. Das ist im Talmud der Ausgleich zwischen göttlicher Gerechtigkeit und menschlichem Verhalten, im Evangelium das eschatologische Heil, dessen Kommen in Jesu Heilandstätigkeit spürbar wird. Denn es sind natürlich die „Paradigmen“ im Evangelium, die — soweit sie Wunder berichten — eine Analogie zu den geschilderten Theodizee-Legenden darstellen. Das Verhältnis zwischen Wunder und Heil, das von diesen urchristlichen Texten vorausgesetzt wird, ist etwa dasselbe, das der Spruch Lk 10 20 zum Ausdruck bringt: „freuet euch nicht, daß euch die Geister gehorchen, freuet euch aber, daß eure Namen im Himmel eingeschrieben sind.“ Die Unterscheidung unter den Berichten von Wundern Jesu, die ich in den vorangehenden Kapiteln aus formgeschichtlichen Gründen vertreten habe, erweist sich als sachlich zutreffend und erfährt durch die Analogie der jüdischen Legenden eine Art Bestätigung.

Neben den Theodizee-Legenden stehen nun die Wundergeschichten, die das Lob wundertätiger Rabbinen verkünden, also Personallegenden im engeren Sinn. Es gibt unter ihnen gewöhnliche Wunder, Proben großer Wunderkraft ohne besondere Beziehung zu Gesetz und gesetzlichem Leben. Das sind Wunder, die sich fast der profanen Sphäre nähern. Dieses Urteil gilt wahrscheinlich von dem Sanhedrin 65 b angedeuteten Wunder, der Erschaffung eines künstlichen Menschen durch Raba — falls die Vermutung recht hat, daß diese Andeutung auf einen ursprünglich farbigeren und ausführlicheren Bericht zurückgeht (s. oben S. 138 f.). Aber Erzählungen dieser Art sind in den rabbinischen Texten nicht allzu häufig. Bezeichnend für die Wunderüberlieferung zu Ehren bestimmter Rabbinen scheinen mir vielmehr zwei Eigentümlichkeiten zu sein.

1. Diese Wunderrabbinen sind nicht große Könner, sondern große Beter. Charakteristisch dafür ist, daß eine besonders große Sammlung von Wundergeschichten sich im Traktat Taanith findet, wo vom Fasten und Beten um Regen die Rede ist (zu M. Taanith III 1—9). Gott bleibt in seiner Würde unangetastet;

des Menschen Macht vermag nichts an dem von Gott geleiteten Weltlauf zu ändern; wohl aber vermag der Fromme auch ein außerordentliches Anliegen vor Gottes Thron zu bringen. Er ist dann nicht groß durch seine Kraft, sondern durch seine Stellung vor Gott. „Ich bin wie ein Hausfreund bei dir“ [1], betet Rabbi Choni der Kreiszeichner in einer Überlieferung, die schon die Mischna bietet (M. Taanith III 8; s. auch bab. Taanith 23 a). Aber dieselbe Überlieferung zeigt auch, daß die jüdische Frömmigkeit bei allzu willkürlichem Wundertun die Grenze des Erlaubten schon überschritten glaubt. Choni erbittet Regen oder vielmehr er erzwingt ihn, indem er sich verschwört, nicht von der Stelle (aus dem von ihm gezogenen Kreis) zu weichen, bis Gott Regen gesandt habe. Da fällt spärlicher Regen. Er verlangt mehr; da wird der Regen zu stürmisch. Und erst auf eine dritte Bitte kommt wohltuender Regen. Da läßt Schim‘on ben Schatach dem Rabbi sagen: „Wärest du nicht Choni, so würde ich über dich den Bann verhängt haben; aber was kann ich gegen dich tun, wo du dich gegen Gott vergehst und er dir dennoch deinen Wunsch erfüllt, wie sich ein Kind gegen seinen Vater vergeht und er ihm dennoch seinen Wunsch erfüllt?“ Diese Art den göttlichen Willen zu beeinflussen gilt also eigentlich als unerlaubt.

2. Es sind nicht die großen Gesetzeslehrer unter den Rabbinen, von denen Wunder berichtet werden, sondern andere, deren Ruhm im Lehrhaus geringer ist. Bezeichnend dafür ist die Geschichte von der Heilung des Sohnes R. Jochanans b. Zakkai durch das Gebet des Wunderrabbis Chanina ben Dosa (Berakhoth 34 b). Nachdem dessen Beten Erfolg gehabt hat, sieht sich der große Jochanan zu dem Geständnis genötigt, daß sein eigenes Gebet keine Beachtung gefunden haben würde. Auf die verwunderte Frage seiner Frau: „Ist denn Chanina größer als du?“, antwortet er: „Nein, aber er gleicht einem Diener vor dem König, ich einem Fürsten vor dem König.“ Das soll vielleicht heißen, daß es dem Fürsten nicht ansteht, mit dem Haupt zwischen den Knien — so ist die Gebetshaltung Chaninas beschrieben — den König zu bitten; vielleicht soll auch angedeutet sein, daß die Beziehung des Geringeren, des

---

[1] Übersetzung von LAZARUS GOLDSCHMIDT; vielleicht auch nur wie Koh 2 7 „im Haus geborener Sklave“. Der Text lautet: שאני לפניך כבן בית

Dieners, zum König eine engere ist als die des Fürsten. Jedenfalls sieht man aus dieser Überlieferung, daß man sich Gedanken über eine Rangordnung machte, die dem Geringeren so viel mehr Wunderkraft zuwies als dem Großen. Und ebenso ist es gemeint, wenn Chanina selbst nach Gebetserfolgen bekennen muß: „Ich bin kein Prophet noch eines Propheten Sohn" (Jebamoth 121 b, Berakhoth 34 b). Die wunderbare Macht Chaninas steht fest; sogar im Himmel ist sie anerkannt [1]. Aber die Größe eines Rabbi besteht nicht in der Macht über Dämonen und Krankheiten, sondern in der Fähigkeit, das Gesetz zu deuten und den Willen Gottes zu künden [2].

Literarisch ist die Überlieferung über Chanina ben Dosa darum bedeutsam, weil die zahlreichen Wundergeschichten, die von ihm berichtet werden [3], zweierlei deutlich machen: die Existenz von Legendensammlungen über eine Person und die relativ strenge Bindung dieser Geschichten an diese Person und ihre besonderen Eigenschaften.

Nachdem wir die Theodizee-Legenden mit den Paradigmen in den Evangelien verglichen haben, liegt die Frage nahe, wie sich die wunderhaften Personallegenden zu den urchristlichen Novellen verhalten. Es zeigt sich, daß gewisse für die Novellen bezeichnende Züge auch in den jüdischen Wunderlegenden vorkommen. Als Chanina ben Dosa den Sohn des R. Gamliel aus der Ferne heilt (Berakhoth 34 b), wird ganz wie in Joh. 4 52 die zeitliche Übereinstimmung zwischen heilendem Wort und tatsächlicher Heilung festgestellt. Als derselbe Rabbi den Sohn R. Jochanans gesund betet (gleichfalls Berakhoth 34 b), wird der Gebetsgestus beschrieben: Chanina legt den Kopf zwischen seine Knie. Von R. Jona heißt es Taanith 23 b, daß er sich mit einem Sack bedeckt in eine Vertiefung stellt und um Erbarmen betet — und so erlangt er Regen.

---

[1] Eine Dämonin berichtet, daß man im Himmel ausgerufen habe: Nehmt euch in acht vor Chanina und seiner Gesetzeskunde (Pesachim 112 b, 113 a). Hier sieht man, daß auch die Wunderkraft mit der Fähigkeit des Lehrers verbunden gedacht wird. Von einer Himmelsstimme, die verkündet, daß die Welt um Chaninas willen ernährt werde, ist mehrfach die Rede (Taanith 24 b, Berakhoth 17 b, Chullin 86 b).

[2] Zum Ganzen vgl. auch SCHLATTER, Das Wunder in der Synagoge, 1912.

[3] Vgl. Taanith 24 b, Berakhoth 33 a, 34 b, Jebamoth 121 b, Pesachim 112 b, 113 a, Koheleth rabba I zu 1 1.

Aber trotzdem die übliche Topik der Wundergeschichten auch in den talmudischen Legenden gelegentlich zu konstatieren ist, sind doch zwischen den evangelischen Novellen und diesen Geschichten bedeutsame Unterschiede zu bemerken. Die Novellen erzählen die Wunder unter dem Gesichtspunkt der Epiphanie: Gottes Macht bestätigt durch das Wunder die Autorität seines Gesandten; das Wesentliche ist, daß in Jesu Tat das angeschaut wird, was von Gott kommt. Die talmudischen Erzählungen aber berichten von Menschen: von dem, was die Rabbinen durch ihr Gebet zustande bringen; von dem, was sie um ihrer Frömmigkeit willen an Kraft erhalten. So ist es kein Wunder, daß das in den Evangelien so seltene Motiv der wunderbaren Selbsthilfe im Talmud öfter begegnet. Andererseits scheinen aber synkretistische Einflüsse in den rabbinischen Wundergeschichten nicht die Rolle gespielt zu haben, die wir in der Vorgeschichte der Novellen gelegentlich voraussetzen müssen. Das hängt zum Teil mit der allgemeinen Sprödigkeit des rabbinischen Judentums gegenüber fremdartigen Motiven zusammen. Sodann aber werden die jüdischen Legenden auch dadurch vor diesen Motiven bewahrt, daß sie dem Wundertäter wohl die Frömmigkeit zutrauen, auf die Gott in der Wundertat Antwort gibt, nicht aber die Mächtigkeit aus eigenem Recht. Infolgedessen ist eine wesentliche Anknüpfungsmöglichkeit für eine Verstärkung der „menschlichen", d. h. der profanen Elemente, damit aber für eine Überfremdung der Tradition, in den rabbinischen Erzählungen gar nicht gegeben.

II.

Zum Vergleich mit den evangelischen Erzählungen bieten sich neben den Anekdoten der rabbinischen Literatur gewisse Erzählungen volkstümlicher Art aus dem griechischen Schrifttum an. Es handelt sich dabei einmal um die Überlieferungen, die Aussprüche berühmter Männer, vor allem bekannter und populärer Philosophen, zu Nutz und Frommen der Nachwelt erhalten; sodann um die zumeist episodenhaft in größere Geschichts- oder Romanerzählungen eingeschalteten Novellen, endlich um die im Zusammenhang mit einem Kult erhaltenen Wunderberichte, Epiphanien oder Aretalogien.

Die erste dieser drei Gattungen geht nicht unter einem ein-

heitlichen Namen. Die Bezeichnung „Apophthegma“ in der antiken Verwendung ist zu wenig präzis [1]; sie wird sowohl auf die ohne Anlaß mitgeteilten Sprüche wie auch auf die mit einer Veranlassung, einer kürzeren oder längeren, versehenen Antworten zugespitzter Art angewendet. Bion hinterließ, so schreibt Diogenes Laertius IV 7 § 47, viele Denkwürdigkeiten (*ὑπομνήματα*), aber auch „Apophthegmen“, die eine nützliche Bemühung (*πραγματεία*) enthalten. Darauf folgen als Beispiele u. a. Sprüche ohne jeden Anlaß: „Ein großes Übel sei es, das Übel nicht tragen zu können“ (§ 48), auch mit der Einleitung „er pflegte zu sagen“ (§ 49) versehen; es werden aber auch Antworten in bestimmten Situationen angeführt: „Als er einmal gefragt wurde, wer die meisten Sorgen habe, antwortete er: wer am meisten nach Glück begehrt“ (§ 48). Und eines von diesen Beispielen ist zu einer kurzen Erzählung ausgeformt (§ 50): „Auf einer Seefahrt mit schlechten Gesellen fiel er Räubern in die Hände. Jene sagten: wir sind verloren, wenn man uns erkennt; er antwortete: und ich, wenn man mich nicht erkennt.“ Ebenso finden sich in der Sammlung der „schönsten Apophthegmen“, die Diogenes Laertius seiner Aristoteles-Biographie einverleibt hat (V 1 § 17—21), Sprüche ohne Veranlassung wie Antworten in bestimmten Situationen. Auch die verschiedenen plutarchischen Apophthegmen-Sammlungen (Regum et imperatorum ap., ap. Laconica, Lacaenarum ap.) enthalten zwar in der Regel Situations-Antworten, aber auch einige Sentenzen ohne Anlaß.

Aus der Fülle dieser Verschiedenheiten läßt sich, nach stilistischen Merkmalen bestimmbar und also als Gattung greifbar, eine Art herausheben. Es ist die Wiedergabe eines kurzen pointierten Ausspruchs von allgemeiner Bedeutung, der auf eine bestimmte Person zurückgeführt und aus einer bestimmten Situation abgeleitet wird — und eine solche kleine Einheit nennt die Rhetorik in der Zeit der Evangelien, aber auch schon

[1] Vollends unscharf wird sie in der weiten Ausdehnung, die ihr Wilhelm Gemoll, Das Apophthegma, Wien-Leipzig 1924, gibt. Er definiert zwar S. 6 das Apophthegma als „kurze, ernste oder witzige, auf jeden Fall treffende Streitrede“; er bezieht aber überhaupt alle Anekdoten, Erzählungen und Legenden aus Mittelalter und Neuzeit ein, weil er die Konstanz der Erzählungsart zu allen Zeiten und an allen Orten aufzeigen will.

die Stoa des ersten Jahrhunderts v. Chr. Chrie[1]. Aus der größeren Gruppe der Apophthegmen hebt sie sich durch die Bindung an den Einzelfall heraus, wenn auch dieser Unterschied von den Sammlern gelegentlich mißachtet wurde[2]. Von der Gnome unterscheidet sie sich durch die Bindung an eine Person[3].

Die typischen kurzen Formen der Chrie sind die, in denen der Ausspruch entweder durch eine Frage oder durch eine Adressierung oder durch eine ganz knappe Situationsschilderung im Genetivus absolutus eingeleitet wird:

„Auf die Frage, wie sich die Gebildeten von den Ungebildeten unterscheiden, erwiderte er (Aristipp): wie die gezähmten Rosse von den ungezähmten“[4].

„Zu dem, der sich rühmte, einer großen Stadt zu entstammen, sagte er (Aristoteles): nicht darauf muß man achten, sondern darauf, ob einer eines großen Vaterlandes würdig ist“[5].

„Als jemand die Weihgeschenke in Samothrake bewunderte,

---

[1] Theon, Progymnasmata 5 (Rhet. Graeci II, S. 96 19 Spengel): *χρεία ἐστὶ σύντομος ἀπόφασις ἢ πρᾶξις μετ᾽ εὐστοχίας ἀναφερομένη εἴς τι ὡρισμένον πρόσωπον ἢ ἀναλογοῦν προσώπῳ.* — und dazu Gabriele von Wartensleben, Begriff der griechischen Chreia, Heidelberg 1901. — Aus Zitaten bei Diogenes Laertius ist zu erschließen, daß bereits Hekaton von Rhodos, Schüler des Panaitios, Sammlungen unter dem Titel „Chrien“ veröffentlicht hatte: das Wort des Antisthenes, er wolle lieber *εἰς κόρακας* als *εἰς κόλακας* fallen, gibt Diogenes Laertius VI 1 § 4 mit der Bemerkung wieder: *καθά φησιν Ἑκάτων ἐν ταῖς Χρείαις*; siehe auch Diogenes Laertius VI 2 § 32; VII 1 § 2, 5 § 172 (7 § 181 Berufung auf Hekaton, aber keine Chrie).

[2] Diogenes Laertius VI 1 bringt § 3 zuerst 3 Sprüche ohne Anlaß von Antisthenes, dann 24 eigentliche Chrien; ebenso führt er von Diogenes VI 2 § 24 schmähende Ausdrücke, dann Sprüche an, läßt § 25 f. einige kurze Dialoge folgen und bringt dann § 26—75 die Fülle (146!) der von Diogenes berichteten Chrien. Vgl. über die Einlage, die den größten Teil der Chrien enthält, aber schon § 69 mit einem stilgerechten Schluß ihr Ende findet, Leo, Die griech.-röm. Biographie, 1901, S. 49 f. Dort ist auch nachgewiesen, daß diese Sammlung aus verschiedenen Quellen stammt; das ergibt sich hauptsächlich aus den gelegentlichen Wiederholungen. — Vgl. noch Leo S. 66 (Bion), 83 f. (Lukians Demonax).

[3] Theon Progymnasmata 5 (II S. 96 22 Spengel, Rhet. Graeci): *πᾶσα γὰρ γνώμη σύντομος εἰς πρόσωπον ἀναφερομένη χρείαν ποιεῖ.*

[4] Diogenes Laertius II 8, 69: *ἐρωτηθεὶς τίνι διαφέρουσιν οἱ πεπαιδευμένοι τῶν ἀπαιδεύτων, ἔφη, ᾧπερ οἱ δεδαμασμένοι ἵπποι τῶν ἀδαμάστων.*

[5] Diogenes Laertius V 1, 19: *πρὸς τὸν καυχώμενον ὡς ἀπὸ μεγάλης πόλεως εἴη, οὐ τοῦτο, ἔφη, δεῖ σκοπεῖν, ἀλλ᾽ εἴ τις μεγάλης πατρίδος ἄξιός ἐστιν.*

sagte er (Diogenes): weit mehr noch würden es sein, wenn auch alle, die nicht gerettet wurden, welche gestiftet hätten" [1].

Es ist deutlich, daß in allen drei Fällen die Einleitung des Spruches nur dem Zweck dient, die zum Verständnis notwendigen Voraussetzungen zu schaffen. Der „Held" wird stilgemäß nur durch das Wort charakterisiert, die Einleitung will nicht seine Wesensart, sondern die jeweilige Lage schildern; vollends will der Erzähler nicht, der Lust zu fabulieren nachgebend, eine fesselnde Situation darstellen. Je schlagender das Wort ist, desto strenger wird die Konzentration durchgeführt. Das bezeugen nicht nur die zahlreichen Beispiele aus den Philosophen-Biographien des Diogenes Laertius; auch unter den Sokrates-Anekdoten, die Xenophon in seine Memorabilia (III 13) aufgenommen hat, finden sich solche kurze echte Chrien [2]. Auch die meisten der 50 „schlagenden und witzigen Aussprüche" [3], die Lukian in seiner Demonax-Biographie 12—62 mitteilt, zeigen die Merkmale der Chrie, und einige von ihnen sind für die Prägnanz ihres Stiles besonders bezeichnend [4]. Dagegen enthalten die Sophisten-Darstellungen des Philostratus unter ihrem reichen und verschiedenartigen Material verhältnismäßig wenige kurze und prägnante Chrien [5]. Die mitgeteilten Sentenzen sind oft im Zusammenhang einer längeren Erzählung angeführt [6]

[1] Diogenes Laertius VI 2, 59: *θαυμάζοντός τινος τὰ ἐν Σαμοθράκῃ ἀναθήματα, ἔφη, πολλῷ ἂν ἦν πλείω εἰ καὶ οἱ μὴ σωθέντες ἀνετίθεσαν.*

[2] Gleich die erste Geschichte ist ganz knapp: einem, der über die Grußverweigerung eines andern erzürnt ist, sagt Sokrates, es sei lächerlich, daß er einem körperlich Kranken nicht zürne, aber von einem, dessen Seele an Grobheit leide, sich kränken lasse (Memorabilia III 13 1).

[3] Lukian, Demonax 12: *βούλομαι δὲ ἔνια παραθέσθαι τῶν εὐστόχως τε ἅμα καὶ ἀστείως ὑπ᾽ αὐτοῦ λελεγμένων.*

[4] So antwortet Demonax auf die Frage, wie es im Hades aussehe: „Warte, ich will dir's von dort schreiben" (43). Peregrinus tadelt ihn ob seines Spottes: *Δημῶναξ, οὐ κυνᾷς* — er antwortet: *Περεγρῖνε, οὐκ ἀνθρωπίζεις* (21).

[5] Als ein Zolleinnehmer den Niketas von Smyrna vor Gericht anfährt: „Höre auf, mich anzukläffen", anwortet dieser: „Ja, beim Zeus, wenn du aufhörst mich zu beißen" (Philostrat, Vitae Sophist. I 19 2 Kayser). — Polemon sah einen Gladiator, der vor dem Kampf auf Leben und Tod in Angstschweiß geriet; da sagte er: „Du fürchtest dich ja, als solltest du eine Rede halten" (I 25 9).

[6] So ist gleich die erste der Polemon-Geschichten (Philostrat I 25 9) von dem eitlen Jüngling Varus, von dem Polemon lieber wegen einer Schuld angezeigt sein will, als daß er weiter seine schlechte Rede anhören müsse,

oder in die biographische Darstellung verflochten [1]. Hier scheint die Arbeit des Schriftstellers die ursprüngliche Form des Materials erweitert oder aufgelöst zu haben. Daß dem Philostratus solches Material — er nennt es *ἀπομνημονεύματα* — wohl schon gesammelt vorlag, deutet er selbst gelegentlich an. Er fügt der Polemon-Biographie I 25 9 Kayser auch einen besonderen Abschnitt „witziger Reden" ein, der mit einer besonderen Einleitung und einem Schluß versehen ist [2]. Den Inhalt dieses Abschnittes bilden 6 Erzählungen, von denen 5 echte Chrien sind — eine ist S. 152 Anm. 5 angeführt —; die erste Erzählung (s. S. 152 Anm. 6) aber ist die schriftstellerische Bearbeitung einer Anekdote, mit Schilderungen und Erklärungen aufgefüllt, infolgedessen an Umfang die fünf anderen zusammen überragend. Aber es kann wohl nicht zweifelhaft sein, daß auch hier eine wirkliche Chrie zugrunde liegt.

Auf welche Weise Philostratus eine gesondert überlieferte Einzelgeschichte seinen Biographien einzuverleiben weiß, kann man an der Darstellung des Herodes Atticus II 1 9 beobachten. Am Ende von II 1 8 ist von der Trauer des Herodes um sein Weib Regilla die Rede, um deretwillen er sein Haus schwarz

durch die ganz überflüssig breite Schilderung des Varus ausgedehnt worden. Vgl. noch II 10 6: Adrianos straft einen geizigen Schüler dadurch, daß er nicht nur die ihm gespendeten Fische behält, sondern auch den silbernen Teller, auf dem sie liegen; die Geschichte erhält einen Kommentar, der versichert, Adrianos habe das nur aus pädagogischer Absicht getan und den Teller später zurückgegeben.

[1] Vgl. z. B. die Geschichte von Philagros, Philostrat II 8 1: er wird wegen eines ungewöhnlichen Ausdrucks, den er im Zorn gebraucht, von einem Schüler des Herodes gefragt: *παρὰ τίνι τῶν ἐλλογίμων τοῦτο εἴρηται* und antwortet: *παρὰ Φιλάγρῳ*. Dies wird aber in Verbindung mit anderem nur erzählt, um die Verfeindung des Philagros mit Herodes Atticus zu begründen.

[2] Die Einleitung Philostrat I 25 9: *ἐπεὶ δὲ ἀνδρῶν ἐλλογίμων ἀξιομνημόνευτα οὐ μόνον τὰ μετὰ σπουδῆς λεχθέντα, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν ταῖς παιδιαῖς, ἀναγράψω καὶ τοὺς ἀστεισμοὺς τοῦ Πολέμωνος, ὡς μηδὲ οὗτοι παραλελειμμένοι φαίνοιντο.* Der Schluß: *μὴ πλείω ὑπὲρ τούτων, ἀπόχρη γὰρ καὶ ταῦτα τὸ ἐπίχαρι τοῦ ἀνδρὸς δηλῶσαι.* — Nicht hierher gehört die Einleitung in der Biographie des Alexander von Seleucia Philostrat II 5 4, die eine Sammlung von *ἀπομνημονεύματα* anzukündigen scheint: *ἐπεὶ δὲ καὶ ἑτέρων σοφιστῶν ἀπομνημονεύματα παρεθέμην, δηλούσθω καὶ ὁ Ἀλέξανδρος ἐκ πλειόνων, οὐδὲ γὰρ ἐς πλῆρές πω τῆς ἑαυτοῦ δόξης ἀφῖκται παρὰ τοῖς Ἕλλησιν.* Denn was nun folgt, sind weder Sentenzen noch Anekdoten, sondern Proben aus den Reden des Alexander.

ausschlagen läßt, sowie davon, daß ein weiser Mann namens Lucius ihn von der übermäßigen Trauer abzubringen versucht. In II 1 9 wird zunächst eine Trostrede dieses Lucius mitgeteilt, die aber zu keinem Ziele führt. Dann folgt die Anekdote, nach der dieser Lucius die Sklaven des Herodes Rettiche zubereiten sieht und sagt: „Herodes tut nicht recht gegen Regilla, wenn er weiße Rettiche in einem schwarzen Hause genießt.“ Und dieser Witz bewegt Herodes, die Zeichen der Trauer zu entfernen. Das ist also eine Lucius-Chrie, die in die Herodes-Biographie verflochten ist. Aber nun folgt, in losem Anschluß [1], eine andere Lucius-Chrie, die nichts mit Herodes zu tun hat: Lucius sieht, wie der Kaiser Marcus zum Philosophen Sextus in die Lehre geht und ruft aus: „O Zeus, der ‚Basileus‘ der Römer geht noch im Alter mit der Schreibtafel in die Schule, mein ‚Basileus‘ aber, Alexander, starb schon mit 32 Jahren.“ Dann folgt ein stilgemäßer Schluß [2] — und nun fährt Philostratus, als wäre der Zusammenhang nie unterbrochen, fort: „So wurde die Trauer um Regilla gestillt, die (Trauer) um die Tochter Panathenais aber linderten die Athener . . .“

Man sieht aus diesem Beispiel deutlich, daß auch Philostratus ursprünglich isolierte kurze Geschichten mit schlagenden, meist witzigen Aussprüchen vor sich hat, die er in seiner Weise verarbeitet. Wie konstant die Stilgesetze dieser Gattung sind, zeigt endlich noch die späte, wohl aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. stammende Sammlung witziger Aussprüche unter dem Titel Philogelos [3]. Nur handelt es sich bei diesen 264 ganz kurzen Geschichten nicht um Anekdoten von geschichtlichen Personen, sondern von Typen, dem Trunkenbold, dem Witzbold, dem Abderiten und vor allem dem gelehrten Tropf, dem ‚Scholastikos‘. Aber der Stil dieser knapp gerahmten Sprüche ist der der Chrie [4], und

---

[1] *Λουκίου τούτου κἀκεῖνο θαυμάσιον* (Philostrat II 1 9).

[2] *ἀπόχρη καὶ τὰ εἰρημένα δεῖξαι τὴν ἰδέαν, ἣν ἐφιλοσόφει Λούκιος* (siehe den S. 153 Anm. 2 mitgeteilten Schluß!), *ἱκανὰ γάρ που ταῦτα δηλῶσαι τὸν ἄνδρα, καθάπερ τὸν ἀνθοσμίαν τὸ γεῦμα* (Philostrat II 1 9).

[3]) Philogelos. Hieroclis et Philagrii facetiae edidit Alfred Eberhard, Berlin 1869.

[4] Die Geschichte Nr. 77 von dem *σχολαστικός*, der vom Begräbnis seines Sohnes kommend dessen Lehrer trifft und sagt: „Verzeih, daß mein Sohn nicht zur Schule kam, er ist gestorben“ — zeugte gewiß ursprünglich nicht von Beschränktheit, sondern von Gleichmut; sie war also eine Chrie, zum Ruhm des „Helden“ überliefert.

es mag wohl sein, daß mancher dieser Witze ursprünglich mit einem Namen umlief.

Der knappe Stil der Chrie verträgt manche Erweiterung, ohne daß die Form gesprengt wird. An Stelle einer knappen Sentenz kann eine längere treten oder auch ein Dialog [1]; die Situationsschilderung kann mehrere Sätze erfordern [2]; am Schluß kann das Wort gedeutet oder seine Wirkung beschrieben werden [3]. Immer aber bleibt die Konzentration auf das Wort erkennbar: der schlagende Ausspruch, voll Geist und Witz, oder voll Hochmut oder Torheit in lächerlichem Grade, wird aufbewahrt zur besonderen Ehre oder zur bezeichnenden Charakteristik des Sprechenden. Das unterscheidet die Chrie von jenen Witzen des Philogelos; und diese Bindung an die Person läßt den „Sitz im Leben" erraten, dem diese Geschichten entstammen: man hat sie erzählt, um eines bekannten Mannes Gestalt in Ehre, Scherz oder Schimpf lebendig zu erhalten.

Die Fülle des Materials [4] erlaubt es, Nähe und Ferne der Über-

[1] Es ist bezeichnend für die sokratische Methode, daß sich unter den 6 bei Xenophon Memor. III 13 mitgeteilten Chrien 2 befinden, in denen erst ein dialogisches Hin und Her zu der entscheidenden Sentenz führt (13 3, 13 6).

[2] Vgl. Lukian Demonax 16: Eine ganze Erzählung muß in einem Satzgefüge untergebracht werden: der Spott des Demonax über den olympischen Sieger, das Attentat dieses Athleten, der Eifer der Leute, die zum Proconsul drängen. Dann erst kann Demonax die Antwort geben: „Nicht zum Proconsul, sondern zum Arzt!" Die Schürzung der Erzählung, die zur Erweiterung des Satzgefüges führt, beweist, in welchem Maße die Konzentration auf das abschließende Wort als Tendenz der Formung wirkt.

[3] Beispiele kurzer Schluß-Kommentare, die offenbar zum Stoff gehören, nicht vom Schriftsteller hinzugefügt worden sind: Philostratus von Lemnos tadelt Aelian, weil er den Kaiser erst nach dessen Tod beschuldige; nach dem Wort des Philostratus folgt eine Schlußbemerkung in indirekter Rede, daß man den Tyrannen bei Lebzeiten angreifen solle (Philostrat, Vita Sophist. II 31 2). Euodianus sagt sterbend: „Ich lasse meinen Sohn nicht allein." Es folgt die Bemerkung, daß diese Worte den Ort der Bestattung angeben (Philostrat, Vita Sophist. II 16). — Antiochos begründet ebenda II 4 1 seine Zurückhaltung in der Öffentlichkeit mit den Worten: „Nicht vor euch, sondern vor mir habe ich Furcht", εἰδώς που τὴν ἑαυτοῦ χολὴν ἄκρατόν τε καὶ οὐ καθεκτὴν οὖσαν. — Die Wirkung eines Wortes des Leo von Byzanz auf die Athener wird a. a. O. I 2 beschrieben.

[4] Allein die Zusammenstellung bei v. Wartensleben, Begriff der Chreia, 31 ff., die die Sophisten gar nicht in Betracht zieht, enthält über 500 Beispiele. Material findet sich natürlich auch in der Vita Apollonii des Philostratus. Aber hier muß, wie auch die Quellenfrage entschieden

lieferung von Jesus zur griechischen Chrie und zum griechischen Apophthegma — im engeren Sinn des Wortes — zu beurteilen. Es zeigt sich eine Ähnlichkeit des Ursprungs, ein starker Unterschied des Inhalts, der die Diktion beeinflußt, ein gewisser, aber wesentlicher Unterschied des Aufbaus. Als Vergleichsobjekt in der evangelischen Überlieferung kommen natürlich nicht die Novellen, sondern die Paradigmen in Frage, außerdem aber auch die mit einer Situationsangabe versehenen Worte Jesu — also im wesentlichen die Gruppe, die Bultmann in der „Geschichte der synoptischen Tradition" als Apophthegmen bezeichnet.

Der Ursprung der christlichen wie der griechischen Überlieferung ist unliterarisch: die als Schüler — bei den Griechen vielleicht auch: als Gegner — an dem „Helden" interessierten Kreise bewahren Äußerungen und Vorgänge auf, um Gesinnung und Weisung des Helden als maßgebende Norm (im Falle der Gegner: als typisches Gegenbeispiel) festzuhalten. Diese kurzen Geschichten laufen zuerst im engeren, dann im weiteren Kreise um, isoliert überliefert und weiter erzählt. Erst allmählich finden sie Aufnahme in größere Zusammenhänge, in denen sie entweder deutlich abgegrenzt erhalten oder literarisch verarbeitet werden.

Die unliterarische Art des Ursprungs verbindet beide Gruppen, im Inhalt unterscheiden sie sich aufs stärkste. Unter den griechischen Texten befindet sich eine große Zahl von Beispielen für witzige Schlagfertigkeit ohne sachliche Bedeutung. Gut gegebene Antworten, verblüffende Paradoxien, doppelsinnige Wortspiele — damit ist die Art vieler dieser Chrien bezeichnet. Unter den 50 Geschichten, die Lukian im Demonax 12—62 anführt, zähle ich nur 7, denen man philosophischen Gehalt zusprechen kann. Es ist eine wesentliche Seite griechischen Geisteslebens, die hier hervortritt: die Neigung zu geistvollem Spiel mit Wort, Begriff und Gedanken. Tiefe und Weite griechischen Denkens haben sich in anderen Formen ausgedrückt. In diesen zugespitzten Anekdoten herrscht die *εὐτραπελία*, die Gewandtheit in scherzhafter Rede, die Aristoteles eine geistvolle

werde, mit stärkerer schriftstellerischer Bearbeitung gerechnet werden als in den Vitae Sophistarum; darum sind die Apollonius-Anekdoten in unserem Zusammenhang nicht herangezogen.

Frechheit genannt hat[1]. Sie herrscht zum Teil in philosophischer Verbrämung; der Kynismus hat nicht umsonst die Dreistigkeit zur Eigenschaft des philosophischen Menschheitsberaters gemacht. Und so wird diese glänzende Kunst der schlagenden Antwort, auch wo sie keinem ethischen, apologetischen oder polemischen Zweck dient, sondern lediglich auf sich selbst gestellt ist, als Vorzug empfunden. Das Neue Testament aber zählt sie, an der einzigen Stelle, die von der *εὐτραπελία* spricht, Eph 5 4, — zu den Lastern!

Damit ist der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Gruppen angedeutet. Die Urheber der Jesus-Tradition sind *ἰδιῶται τῷ λόγῳ*, die Eleganz der Rede ist ihnen überhaupt fremd und erst recht dann, wenn sie nur als Selbstzweck wirken soll. Die Ursachen dieser Wesensverschiedenheit sind mannigfaltig genug. Urheber und Verbreiter dieser Überlieferung hatten, auch wenn sie Schulung besaßen, dennoch keinen Anteil an d e r Bildungswelt, der jene schlagfertigen Sentenzen der Chrie entstammen. Zudem verhinderte der semitische Charakter des wirklich gesprochenen Wortes die elegante Nachformung im Griechischen. Und endlich schloß der Inhalt dieser Überlieferung jede auf Witz, Spiel, elegante und glänzende Sprechweise gegründete Darstellung von vornherein aus. Denn Wort und Werk des Meisters waren bestimmt von dem Blick auf das Weltende. In dieser Sicht über die Welt hinaus, in dieser Situation der gedrängten Zeit, in diesem Bannkreis des nahenden Gottesgerichts verbietet sich das Wort, das nur glänzen oder den Hörer frappieren will. Auch Jesus erwidert gelegentlich — zumeist außerhalb der Paradigmen — in „schlagenden" Worten; aber zur bloßen Abwehr gesellt sich der Ruf zur Buße oder der Auftrag zur Verkündung. Vor dem „Laßt die Toten ihre Toten begraben" steht das „Folge mir nach" (Mt 8 22). Auch Jesus spricht mitunter in paradoxen Formulierungen; aber ihre Rätselhaftigkeit soll Buße wecken. Wenn er vom Fastenden Salbung und Waschung verlangt, als ginge er zum Essen (Mt 6 17), so will gerade die scheinbare Unsinnigkeit der Forderung zu rechtem Verhalten reizen!

---

[1] Aristoteles Rhet. 2 12 *πεπαιδευμένη ὕβρις;* nach Aristoteles Eth. Nicomach. 2, 7 13 ist sie die rechte Mitte zwischen aufdringlicher Possenreißerei und bäurischem Wesen. — Die Beispiele, die der schon erwähnte Philogelos (Nr. 140—153, 259—262) vom *εὐτράπελος* gibt, würden zum Teil einem kynischen Philosophen nicht übel anstehen.

Vom Inhalt ist die Vortragsart bedingt. Die christlichen Texte haben bei aller Kürze eine gewisse Wärme und Fülle, die den Menschen ergreift. Ohne daß sie in der Erzählung von Jesus als dem „Herrn“ reden, behandeln sie seine Gestalt als die des Herrn, sein Wort als maßgebend, seine Tat als entscheidend. Den griechischen Geschichten eignet eine gewisse Kühle und Knappheit; Witz beißt und Spott trifft: der Gegner wird erbarmungslos, ja zum Vergnügen der Hörer, erledigt.

Mit diesem Unterschied des inneren Charakters hängt auch ein gewisser Unterschied des ä u ß e r e n A u f b a u s zusammen. Wohl ist das Paradigma auf Wort und Tat Jesu konzentriert; aber die Situation wird wirklich erzählt, während die Chrie meist nur die nötigsten Voraussetzungen für die Sentenz angeben will. So ist der Aufbau des Paradigmas bei aller Schlichtheit doch gelockerter und fülliger als die Komposition der Chrie. Die Strenge des Stils zeigt sich beim Paradigma mehr in der unbedingten Zugehörigkeit aller Motive zur Sache, bei der Chrie in der Spärlichkeit der Angaben überhaupt. Verglichen mit den griechischen Texten wissen die christlichen immer noch eine Menge zu erzählen: von dem Glauben der Hilfesuchenden (Mk 2 4. 5), von der Arglist der Gegner (3 2), von dem Unwillen Jesu (10 14) und von dem Eifer des Reichen (10 17). Gewiß ist die Art dieses Aufbaus auch durch den semitischen Sprachgeist bedingt, der sich auf gewisse Weise in der Diktion der evangelischen Erzählungen bemerkbar macht. Seine Neigung zur Parataxe, zum Nebeneinander der Sätze, widerstrebt ganz offensichtlich der Überbelastung des Satzgefüges, wie sie manche ausführlicheren chrienartigen Gebilde aufweisen (siehe S. 155 Anm. 2). Aber die Parataxe ist es nicht allein, der die fülligere Darstellungsweise des Paradigmas zu danken ist; am Schluß der Kindergeschichte Mk 10 13–16, also eines besonders kurzen Paradigmas, ist das Verhalten Jesu zu den Kindern mit nicht weniger als drei Verben geschildert, aber sie sind nicht lose nebeneinandergestellt, sondern das erste und das letzte sind dem mittleren als Partizipien untergeordnet [1].

Durch den Inhalt ist der Unterschied des Aufbaus insofern bedingt, als in den Evangelien sehr oft Handlung und Wort

---

[1] Mk 10 16 *καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὰ κατευλόγει τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτά.*

aufeinander bezogen sind. Das Wort bereitet entweder eine Handlung vor, oder dient ihr zur Erklärung. Dadurch wird die lediglich auf das Wort gerichtete Konzentration der Chrie in den Paradigmen unmöglich.

Hier muß aber darauf hingewiesen werden, daß es Traditionsstücke in den Evangelien gibt, in denen das Wort allein die Herrschaft hat und die darum der Chrie, äußerlich genommen, viel ähnlicher sehen: es sind diejenigen unter den Sprüchen Jesu, die mit einer Situationsangabe versehen sind. Ich denke dabei nicht zunächst an eine Situation, die den Spruch in die Biographie Jesu einfügt: so hat Mt 9 37 das Wort von der Ernte und den Arbeitern mit einem vorher geschilderten Zusammenströmen der hilfsbedürftigen Volksmenge in Verbindung gebracht und Mt 12 22 ff. die Beelzebul-Sprüche gar mit einer kleinen Heilungsgeschichte. An solchen Stellen geht die Fassung zweifellos auf den Evangelisten zurück, der ungerahmten Worten einen biographisch geeigneten Platz verschaffen wollte. Erst recht legt sich ein solcher Verdacht bei zahlreichen Texten des Lukas-Evangeliums nahe, denn dessen Verfasser neigt, wie sich noch zeigen wird, überhaupt dazu, ungefaßte Traditionsstücke mit Anlässen zu versehen. Für die vorkanonische Überlieferung aber darf man mindestens 4 bei Markus und Matthäus erhaltene Stücke in Anspruch nehmen, in denen das Wort Jesu der Situationsangabe bedarf. Das Wort von der Zeichenverweigerung spricht Jesus als Antwort auf die Zeichenforderung der Pharisäer Mk 8 11. 12. Die Worte „Die Füchse haben Gruben usw." und „Laß die Toten ihre Toten begraben" sind Entgegnungen auf Worte werdender Jünger Mt 8 19–22 [1]. Ebenso antwortet Jesus Mk 9 38–40 der Erwähnung einer Dämonenbannung mit seinem Namen [2] und Mt 18 21. 22 der Frage nach der Vergebungspflicht. Es bleibt auch zwischen diesen gerahmten Worten und den Chrien jener große Unterschied bestehen, der mit der Ver-

[1] Lk 9 61. 62 bringt noch einen dritten Fall: der werdende Jünger möchte sich erst noch zu Haus verabschieden. Jesus antwortet: „Niemand ist brauchbar für das Reich Gottes, der seine Hand an den Pflug legt und zurückschaut." Dieses Wort ist so allgemeinen Charakters, daß seine Fassung und Einfügung in diesen Zusammenhang für ein Werk des Evangelisten zu halten ist.

[2] Wenn dieses Wort nicht ein Erlebnis zur Zeit Jesu, sondern eine Erfahrung der Gemeinde schildern sollte, so würde das die Feststellung der chrienartigen Form nicht beeinträchtigen.

schiedenartigkeit des Inhalts gegeben ist. Im Aufbau und in der Art der Konzentration auf das Wort des Helden besteht aber eine starke Verwandtschaft. Sie erklärt sich aus der sachlichen Notwendigkeit; man kann die Worte nicht mitteilen, ohne anzudeuten, in welche Situation hinein sie gesprochen sind — und das gilt von den Griechen wie von den Christen. Der Sinn der Mitteilung ist beide Male ausschließlich auf das Wort gerichtet.

Aus diesem Grunde kann man die chrienartig überlieferten Jesusworte und die von mir „Paradigmen" genannten Geschichten nicht in die gleiche formgeschichtliche Gruppe einordnen, wie es BULTMANN unter der Bezeichnung „Apophthegmen" — einer mehrdeutigen Bezeichnung — tut. Denn die Überlieferung der Worte vollzieht sich nach anderen Gesetzen als die Weitergabe der Geschichten. Man kann also jene Zusammenordnung nur vornehmen auf Grund des Urteils, daß die Geschichten „ideale Szenen" darstellen, die um die allein ursprüngliche Wort-Überlieferung herum komponiert sind. Dieses Urteil aber wäre in dieser Verallgemeinerung ein unbeweisbares Vorurteil. Formal unterscheiden sich jene chrienartig überlieferten Aussprüche von den Paradigmen, wie sie im Neuen Testament stehen, aufs deutlichste. Und wenn in vielen Fällen aus der Chrie eine ganze „Geschichte" geworden sein mag, die man auch Apophthegma nennen konnte, so ist diese Entwicklung für die Entstehung der Paradigmen gerade nicht bezeichnend.

Wohl aber vermag die Analogie der Chrie aufklärend zu wirken für eine andere Entwicklung innerhalb der Tradition von Worten Jesu. Angesichts der Verbreitung chrienartiger Stoffe mußte es auch den Christen, wenn sie in einem gewissen Grade Schriftsteller geworden waren, nahe liegen, Worte Jesu in die Chrienform einzukleiden. Sie wurden dadurch „schlagender" und einprägsamer; volkstümlich überlieferte Züge bekamen ein literarisches Gewand, mehrdeutige Worte wurden erklärt.

Vielleicht ist ein Beispiel für diese Entwicklung schon die Umgestaltung, die die Perikope vom größten Gebot Mk 12 28–34 im Matthäus-Evangelium erfahren hat. Die abschließende Wechselrede zwischen Jesus und dem Schriftgelehrten ist weggefallen, das Ganze besteht Mt 22 35–40 nur aus Frage und Antwort.

Noch deutlicher scheint mir das von BICKELL veröffentlichte Fragment von Fajjum [1] eine chrienartige Umbildung zu verraten. Es ist offenbar kein Evangelienfragment, sondern entstammt, wenn sein Anfang in der heute üblichen Weise ergänzt wird [2], einer Sammlung von Worten Jesu, die mit Zeitangaben versehen sind. Der Mk 14 27. 29–31 berichtete Dialog Jesu ist hier insoweit verkürzt, daß die Gegenrede des Petrus nur im Genitivus absolutus, also echt chrienmäßig, eingeführt und aufs äußerste verknappt wird [3]. Alles zielt auf die Prophezeiung der Verleugnung.

Vollends aber ist hier der Evangelist Lukas zu erwähnen. Er, der immer, in Form und Sache, zum Literarischen strebt, in der Apostelgeschichte selbständig, im Evangelium freilich nur im Rahmen der bereits ausgebildeten Tradition [4], hat begreiflicherweise vielen Worten Jesu nach Möglichkeit eine literarische Fassung gegeben. So hat er 6 Gleichnisse mit einer Situationsangabe versehen, wie sie sonst von der Chrie bei Sentenzen angebracht wird: Lk 10 29 12 13 14 15 15 1 18 9 19 11. So hat er Worte Jesu durch kurze Angaben über den Anlaß gerahmt 11 1 22 24, und auch das von Lukas zu den beiden Nachfolgersprüchen der Quelle hinzugebrachte dritte Beispiel 9 61. 62 ist wohl die chrienartige Fassung eines sonst ohne Anlaß umlaufenden Spruches (s. S. 159 Anm. 1). So hat er Geschichten zu kleineren Gebilden umstilisiert. Er hat die Situation so verkürzt, daß das Ganze wie eine Chrie wirkt; das zeigt seine überraschend gedrängte Fassung der Tempelreinigung 19 45. Oder er hat die Einleitung durch „Schürzung" (s. S. 155 Anm. 2) zum bloßen Auftakt gemacht; so zielt die ganze völlig zusammen-

[1] Ztschr. f. Kath. Theol. 1885, 498—504; Mitteilungen aus der Sammlung des Erzherzogs Rainer I (1887) 53 ff.; V (1892) 78 ff.

[2] Ich setze dabei die Rekonstruktion von WESSELY, Patrologia Orientalis, IV 173—77, voraus, nach der die Einleitung heißt: *ἐν δὲ τῷ ἐ]ξάγειν ὡς ε[ἶ]πε[ν] ὅτι ἄ[παντες ἐν ταύτῃ] τῇ νυκτὶ σκανδαλισ[θήσεσθε κατὰ] τὸ γραφέν κτλ.* Die Fassung mit der Zeitbestimmung scheint einer Logiasammlung zu entstammen. Die Rekonstruktion *ὡς εἶπεν ὅτι* ist sehr unsicher, die alte Lesung *ὡσαύτως* ist auch nach WESSELYS Angaben möglich; *ὡσαύτως* würde dann auf die Rahmung des vorhergehenden Spruches hinweisen.

[3] Verkürzung ist schon *[κατὰ] τὸ γραφέν* statt des biblischen Verbum finitum, und erst recht: *[εἰπόντος το]ῦ πέτ· καὶ εἰ πάντες ο[ὐκ ἐγώ]*.

[4] Vgl. meine Geschichte der urchristl. Literatur (Sammlung Göschen), I 45 ff.; II 98 ff. Das dort I 51 ausgesprochene Urteil über das Fajjum-Fragment bedarf der Revision.

gedrängte Darstellung der Taufe Jesu 3 21. 22 auf die Himmelsstimme. Oder er hat endlich aus mehreren Worten Jeu eine einzige „schlagende" Sentenz gebildet; das ist der Fall bei dem Wort über die wahren Verwandten 8 21.

Vor allem aber bietet Lukas in einer ganzen Reihe von Fällen — ich zähle 8 — Worte Jesu in einer solchen Fassung, daß sie als Antworten auf kurze Fragen oder Behauptungen der Gegenseite erscheinen. Dann hat das ganze kleine Gebilde das Aussehen einer Chrie. Das beste Beispiel bietet 11 27. 28. Eine Frau aus der Menge ruft: „Selig der Leib, der dich trug, und die Brust, daran du trankest"; Jesus antwortet: „Vielmehr selig, die Gottes Wort hören und bewahren." Während man hier und 13 1 19 39 den Eindruck hat, daß dem Evangelisten die Situation bereits überliefert sein könnte und nur die prägnante Stilisierung von ihm geschaffen sei, ist in andern Fällen die Entsprechung von Situation und Wort keineswegs überzeugend; man sieht, daß Lukas dergleichen Gebilde künstlich hergestellt hat. Das Wort vom Glauben, der einen Baum zu versetzen imstande ist, wird Lk 17 5 durch die sehr unbestimmte Bitte eingeleitet: „Verleihe uns Glauben" — sie ist sicher von Lukas formuliert [1]. Das gleiche gilt 13 23 von der Frage: „Herr, werden nur wenige gerettet?", die das auch in der Bergpredigt überlieferte Wort von der engen Pforte einleiten soll. Ein Spruch wider die Pharisäer wird 16 14 mit einer sehr farblosen Angabe über deren Spott eingefaßt, und bei dem berühmten Wort vom Reich Gottes „unter euch", das seine Deutung in sich selbst trägt, ist es sehr fraglich, ob seine Einleitung durch eine ganz farblose Pharisäerfrage 17 20 dem Sinn des Spruches gerecht wird [2]. Und die gleiche Frage darf man bei dem Wort 13 31–33 stellen,

[1] Das ist besonders deutlich an den ersten Worten zu erkennen: *καὶ εἶπαν οἱ ἀπόστολοι τῷ κυρίῳ* — Sprecher und Angeredeter sind auf lukanische Weise bezeichnet.

[2] Gerade diese Einleitung entspricht aber wörtlich dem Schema der Chrie: *ἐπερωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀπεκρίθη αὐτοῖς καὶ εἶπεν.* Vgl. Bultmann, Gesch. d. syn. Trad. [2], 24. Zum sachlichen Verständnis des Spruches siehe mein Buch „Evangelium und Welt" S. 40. Gemeint sind die Zeichen des Reiches, die allein Gegenstand des apokalyptischen „Observierens" (*παρατήρησις*) sein können. Fraglich bleibt nur, ob diese Zeichen bereits „unter euch" sind oder „in eurem Innern"; das letzte würde auf die eschatologische Buße gehen, die erste Deutung, mir jetzt wahrscheinlicher, auf die eschatologische Bewegung.

denn es ist sehr fraglich, ob der Spruch Jesu an den „Fuchs" Herodes gerichtet war; die Einleitung ist wohl auch hier ein Werk des Evangelisten, der immer an den Mächtigen der Erde interessiert ist [1].

Ein gutes Beispiel für eine gewisse Tendenz zur Bildung von chrienartigen Erzählunsformen bietet endlich noch die Geschichte vom Sabbatarbeiter Lk 6 4 D, die dem Zusammenhang künstlich [2] eingefügt ist und wenn man sie isoliert, die reine Chrien-Form darstellt: „Als er einen am Sabbat arbeiten sah, sprach er zu ihm: ‚Mensch, wenn du weißt, was du tust, bist du selig; wenn du es aber nicht weißt, bist du verflucht und Übertreter des Gesetzes." Die ersten Worte erzählen nicht, sondern drängen die Situation in ein Partizipium zusammen. Infolgedessen erfahren wir nicht, welcher Art die den Sabbat schändende Arbeit war. In einem Paradigma könnte die Einleitung etwa heißen: „An demselben Sabbat sah er einen Fischer seine Netze flicken und sprach zu ihm ..." Dieser Bericht vom Sabbatarbeiter ist also keineswegs, wie Auflage 1 behauptete, ein Paradigma. Wohl aber könnte ein Paradigma ursprünglich zugrunde liegen; die wilde Überlieferung hätte dann die Perikope der geläufigen griechischen Form angenähert, indem sie die Situation nach Möglichkeit verknappte.

Es erweist sich auch an diesem Beispiel, daß die Neigung zu chrienartiger Formulierung im allgemeinen mit der Tendenz zur weltläufigen Form zusammenhängt. Diese Art, die die Situation verkürzt und den abschließenden Spruch möglichst schlagend formuliert, ist also, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht die Weise der alten Tradition, sondern deutet auf den Stil der Welt, in den die evangelische Überlieferung eingeht. Die relative Originalität des urchristlichen „Paradigmas" in der griechischen

[1] GOGUEL, Vie de Jésus, 333 f., erschließt die Zuverlässigkeit dieser Tradition gerade aus der Einleitung, in der die Pharisäer seltsamerweise als warnende Ratgeber auftreten. Aber wenn diese Rahmung der literarischen Neigung des Evangelisten zu chrienartiger Behandlung der Tradition entstammen sollte — wie nach den Analogien wahrscheinlich —, dann wäre die seltsame Einführung der Pharisäer erklärlich: Lukas hätte sie ohne historische Bedenklichkeit wie 16 14 17 20 als die üblichen Gegenspieler Jesu auftreten lassen.

[2] Diese Einfügung bringt eine Tautologie: τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ist neben θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ eine überflüssige Zeitbestimmung.

Literatur tritt auch hier wieder hervor; es ist nicht eine literarische Originalität, so daß man an den Tradenten schriftstellerische Formkunst rühmen müßte, sondern eine vorliterarische: die Sache, d. h. die Verwendung in der Predigt, bedingt eine Form, die weder so literarisch geschürzt ist wie die Chrie, noch so farbig schildert wie die Novelle.

Die N o v e l l e, die zweite hier zu erwähnende Analogie aus der griechischen Literaturgeschichte [1], bedarf in unserem Zusammenhang keiner ausführlichen Analyse. Denn diese „Erzählung einer interessanten Einzelbegebenheit“, die häufig in größere Werke erzählenden Inhalts — von Herodot bis Apuleius — eingelegt wird, läßt sich nicht mit regelmäßig wiederkehrenden Besonderheiten ihrer Diktion näher bestimmen. Was für ihre Art im allgemeinen bezeichnend ist, reichhaltige Erzählung, ist bei der Behandlung der urchristlichen Novellen bereits zur Sprache gekommen. Was sich sonst in den christlichen Novellen als typisch festlegen läßt, betrifft zumeist die Topik der Wunderheilung, kann also nur mit den gleich zu besprechenden griechischen Heilungsberichten verglichen werden. Die griechischen Novellen aber enthalten so verschiedenartigen Stoff, daß Gemeinsamkeiten nur schwer festzustellen sind. Auch erschwert die schriftstellerische Bearbeitung, der die Novellen offenbar bei der Aufnahme in größere Werke unterzogen wurden [2], die Erkenntnis der Form, in der sie isoliert umliefen.

Für unsere Zwecke genügen folgende Feststellungen. Es hat

[1] Vgl. B. ERDMANNSDÖRFFER, Das Zeitalter der Novelle, Preuß. Jahrbücher 1869, 121 ff., 283 ff.; P. WENDLAND, De fabellis antiquis earumque ad Christianos propagatione, Göttingen, Univ.-Progr. 1911; WENDLAND-POHLENZ in GERCKE-NORDEN, Einleitung in die Altertumswissenschaft I 3 [3] S. 157 f.

[2] Das läßt sich besonders gut bei Josephus beobachten. Den Traum des Archelaus von den Ähren, Bellum jud. II 112 f., Antiquitates XVII 345—348, und den Traum der Glaphyra von ihrem verstorbenen Gemahl, Bellum II 116, Antiquitates XVII 351—353, erzählt er jeweils so, daß man erkennt, wie die schriftstellerische Bearbeitung in den Antiquitates weiter fortgeschritten ist: Weitschweifigkeiten und „philosophische“ Anmerkungen haben sich eingestellt. Man wird daraus schließen dürfen, daß auch andere Philosophica, wie die lehrhafte Warnung in der Geschichte von Manaems Prophezeiung an Herodes, Antiquitates XV 375 f., auf den Schriftsteller zurückgehen.

seit alten Zeiten in sich gerundete, ausführlich schildernde Erzählungen in griechischer Sprache gegeben, die interessante Einzelbegebenheiten darstellten. Sie waren volkstümlichen Ursprungs, sind zuerst isoliert umgelaufen, haben dann aber in Werke literarischen Charakters Aufnahme gefunden, in historische oder biographische Zusammenhänge; sie haben dabei oft eine literarische Bearbeitung erfahren. In dieser Form sind sie auf uns gekommen. Auch jüdische Stoffe sind auf diese Weise in die griechische Literatur gelangt. Das beweist Josephus (s. Anm. 2 S. 164); auch die evangelische Erzählung vom Jüngling zu Nain Lk 7 11–17 bietet ein Beispiel, falls die oben S. 71 vorgetragene Vermutung von ihrer Bearbeitung durch Lukas richtig ist. Auch bei der Perikope von der Ehebrecherin (s. S. 95) mag man an eine ähnliche Entwicklung denken. Eine gewisse Breite der Erzählung läßt diese Geschichte fast „paradigmatischen" Gehalts doch als novellistische Mischform erscheinen. Sie ist, wie ihr Anfang zeigt [1], in der gegenwärtigen Gestalt für einen Zusammenhang zurechtgemacht. Das legt den Verdacht nahe, daß der Text auch sonst bearbeitet ist. Und der Variantenreichtum bestätigt diesen Verdacht, denn die Differenz zwischen den Texten beruht nicht nur auf volkstümlicher Variation, sondern vielleicht auf Bearbeitung [2]. Dann hätten wir auch hier eine bearbeitete Novelle vor uns.

Von den neutestamentlichen Novellen unterscheidet sich diese Erzählung auch durch den wunderlosen Inhalt. Aber die Novelle muß nicht immer ein Wunder enthalten, wenn auch das Außerordentliche, und darunter auch das Wunderhafte, mit Vorliebe in diese breitere Erzählungsart gekleidet wird. Da die evangelischen Novellen samt und sonders Wunder berichten, so muß hier auch noch die stilisierte Art der Wunderberichterstattung als Analogie herangezogen werden.

Wundergeschichten in griechischer Sprache sind nicht nur als Novellen, schriftstellerisch bearbeitet, auf uns gekommen, sondern auch in den offiziellen kultischen Aufzeichnungen. Am

---

[1] Joh 7 53: *καὶ ἐποϱεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.*

[2] Schriftstellerische Bearbeitung ist der Zusatz Joh 8 8 in der Handschrift U, der dem auf Konzentration und Abweisung der Frager deutenden Schreiben Jesu in den Sand einen praktischen Zweck gibt: (*ἔγϱαφεν εἰς τὴν γῆν*) *ἑνὸς ἑκάστου αὐτῶν τὰς ἁμαϱτίας.*

berühmtesten sind die Heilungsberichte aus dem Asklepieion in Epidauros; in Betracht kommen aber noch andere Inschriften aus Heiligtümern und Aretalogien, soweit sie vorliterarisch sind [1].

Auch die Heilungsberichte aus Epidauros [2] sind redigiert, aber nicht von Schriftstellern, sondern von den Beamten. Sie verfügten dabei, wie Stil und Inhalt der einzelnen Berichte verraten, über ganz verschiedenes Material — und es ist für das Verständnis der Entstehung solcher Wundergeschichten nicht unwichtig, sich die Möglichkeiten zu vergegenwärtigen, die für diese Redaktoren in Betracht kamen.

Es handelt sich in Epidauros und auch bei der Filiale in Lebena [3] häufig um eine Verarbeitung der Angaben, die sich auf Votivtafeln oder Weihgaben im Heiligtum fanden. Daß der Inhalt dieser Texte nicht getreu bewahrt, sondern zu Ehren des Gottes revidiert und daß dabei das Wunder unter Umständen vergrößert wurde, zeigt der Text Epid. Nr. 1 [4]. Die alte in dem Text der Stele zitierte Inschrift auf der Weihgabe sagte nur, daß Kleo fünf Jahre lang eine Bürde im Leib getragen habe und im Tempelschlaf davon befreit worden sei. Der auf der Stele erhaltene Text erzählt dazu die Begebenheit, daß Kleo einen Knaben geboren habe, der sich selbst am Brunnen wusch und mit der Mutter herumlief. Man erkennt das legendare Motiv von dem gleich nach der Geburt geistig und körperlich entwickelten Kinde [5]. Seine Einfügung ist hier durch die Erklärung der Geschwulst als Schwangerschaft ver-

---

[1] Z. B. P. Oxy. XI 1382, besprochen von WEINREICH, Neue Urkunden der Sarapisreligion, 13 ff.; das von WEINREICH ebenda S. 12 rekonstruierte Sarapis-Wunder eines Berliner Papyrus, den ABT Arch. f. Rel.-Wiss. 1915, 257 ff., veröffentlicht hat, ist metrisch, also literarisch. — Als inschriftliche Parallelen kommen von Epidauros noch weitere Inschriften aus dem 2. und 3. nachchristlichen Jahrhundert IG IV [2] 126, 127 in Betracht, sowie die Inschriften von Lebena, Rendiconti della R. Academia dei Lincei, 1901, 300 ff.

[2] Neueste Ausgabe: HERZOG, Die Wunderheilungen von Epidauros, Philologus Suppl. XXII, III, 1931.

[3] Vgl. HERZOG, a. a. O. 51 ff.

[4] Die Nummer bezieht sich auf die Zählung der Wunder auf den 4 Stelen nach HERZOG, a. a. O.

[5] Das Motiv wird in dem Protevangelium des Jakobus Kap. 19 auf das neugeborene Jesuskind angewendet, vgl. meine Abhandlung: Jungfrauensohn und Krippenkind, Heidelb. Sitz.-Ber. 1931/32 Nr. 4, S. 51.

anlaßt: das fünf Jahre lang ausgetragene Kind muß die Eigenschaften eines Fünfjährigen haben. Noch in einem anderen Fall, Nr. 10, zeigt der Heilungsbericht die Verbindung eines Weihgeschenks mit einem Märchenmotiv. Im Heiligtum wurde ein Becher aufbewahrt, den, als er zerbrochen war, der Gott hergestellt haben sollte. Unser Text zitiert die Inschrift freilich nicht, sondern erwähnt lediglich die Dedikation. Das Wie und Wo des Wunders aber wird ausführlich und reizvoll in einer kleinen Novelle, der hübschesten der ganzen Sammlung, erzählt: wie der Bursche, dem der Becher zerbrochen, die Trümmer vergeblich aneinander paßt und wie er durch das Wort eines ihm zufällig Begegnenden — „auch Asklepios von Epidauros könnte den nicht wieder ganz machen" — an den hilfreichen Gott verwiesen wird. Auch in diesem Fall ist wohl der Inhalt einer kürzeren Votivinschrift mit einer bereits umlaufenden Novelle [1] verbunden.

In einer Reihe von Fällen ist es deutlich, daß das Wunder nicht notwendig mit dem epidaurischen Kult zusammenhängt. Daß eine kranke Frau, auf einer Bahre getragen, von einem unbekannten Wanderer geheilt wird, der eben an dieser seiner machtvollen Gegenwart (im Griechischen steht „Parusie") als Gott erkannt wird (Nr. 25), könnte wohl auch sonst erzählt worden sein. Die Redaktoren hätten dann hinzugefügt, daß die Kranke aus Epidauros kam und laut Weisung des Gottes nach Epidauros zahlen soll. Daß derartige Redaktorenarbeit vorliegt, erkennt man an der künstlichen Einfügung des technischen Wertes für den Inkubationstraum in die Schilderung der Begegnung: „Es s c h i e n ihr und ihren Begleitern bei Kornoi ein stattlich aussehender Mann zu begegnen" [2]. Diese Fiktion

---

[1] Otto Weinreich hat den Stoff in den Hess. Blätt. f. Volksk. 1911, 65 ff. behandelt und dargetan, daß das Motiv vom zerbrochenen und wiederhergestellten Becher in der Heiligenlegende ganz geläufig ist (ich zähle 16 Beispiele), daß sich aber Ähnliches auch im Koran findet. Es ist also ein Wundertypus anzunehmen, der, vermutlich vorchristlichen Ursprungs, sich immer wieder durchsetzt. Eine ätiologische Anknüpfung — daß das Gefäß in der Kirche gezeigt wird — ist mehrfach zu konstatieren.

[2] Stele B Zeile 29 f. *μετὰ δὲ τοῦτο συμβολῆσαί τις περὶ Κόρνους αὐτᾶι καὶ τοῖς ἑ[πομέ]νοις ἔδοξε τὰν ὄψιν εὐπρεπὴς ἀνήρ*. Herzog, Wunderheilungen von Epidauros 78 f. macht allerdings *ἔδοξε* zur Grundlage seiner Erklärung: es sei ursprünglich ein Traumerlebnis, auf einem *πίναξ* erzählt, das von den Redaktoren „zu einer Epiphanie im Wachen ausgedeutet

eines Traumes wird im Fortgang der Erzählung alsbald wieder aufgegeben. Die Geschichte von dem Schatz, der nach einem zunächst rätselhaften Orakel schließlich dort gefunden wird, wohin zu bestimmter Zeit der Schatten eines steinernen Löwen fällt (Nr. 46), wird durch die Parallelen [1] als eine Novelle erwiesen, die ursprünglich unabhängig von Epidauros ist. Auch die Geschichte Nr. 47 ist mit Epidauros nur durch die Nennung des Gottesnamens verbunden. HERZOG [2] hat sie durch Konjekturen dahin ergänzt, daß der Fischträger, der den Gott am Ertrag seines Gewerbes nicht, wie er gelobt hatte, teilnehmen ließ, von den Fischen selbst angefallen wird. Es ist sehr glaublich, daß hier das alte ius talionis betont wurde: woran einer sündigt, daran wird er gestraft. Gerade dann aber haben wir in der Geschichte eine anschaulich erzählte Novelle [3] zu erkennen, die mit dem epidaurischen Gott erst nachträglich verbunden wurde.

Diese Beispiele sollen nur zeigen, daß an den uns erhaltenen Heilungsberichten die Wundernovelle einen beträchtlichen Anteil hat. Es sind, wie in den zuletzt behandelten Fällen, Novellen wiedergegeben, die ursprünglich mit dem Kult von Epidauros nicht verbunden waren. Oder es sind durch die Aufnahme novellistischer Motive die bereits vorhandenen Heilungsgeschichten anderer Art erweitert und ausgeschmückt worden. Dies war der Fall bei dem zuerst analysierten Wunder Nr. 1. Ähnlich ist auch Nr. 2 zu beurteilen: eine Frau soll danach die von ihr im Heiligtum erbetene Empfängnis erhalten haben, dann aber drei Jahre lang schwanger gewesen sein, weil sie vergessen habe, den Gott auch um die Geburt zu bitten. Erst nach erneuter Inkubation kommt sie endlich mit einem Mädchen nieder. Hier ist offenbar der Bericht von gewährter Empfängnis mit dem bekannten

---

wurde". Dagegen spricht die Fortsetzung der Erzählung; siehe oben im Text.

[1] Die wichtigsten Parallelen sind nach BLINKENBERG, Danske studier, 1928, von HERZOG, a. a. O. 114 ff., mitgeteilt; das Motiv scheint nach HERZOG unabhängig von der Epidauros-Stele existiert zu haben.

[2] A. a. O. 26 ff.

[3] Seltsamerweise zieht HERZOG S. 137 aus der Erzählungsart den Schluß, der sich bei solcher Novellistik grundsätzlich verbietet: die Geschichte „ist immerhin mit soviel anschaulichen Einzelheiten ausgestattet, daß sie auf ein wirkliches Ereignis zurückgehen wird".

Motiv von den „freigestellten und schlecht verstandenen Wünschen“ [1] verbunden.

Aber schon diese Beispiele zeigen, daß die Berichte von Epidauros nicht lediglich auf Novellistik beruhen. Es gibt eine große Anzahl von Erzählungen auf diesen Stelen, die von wirklicher Therapie zu sagen wissen. Diese Kuren und chirurgischen Eingriffe werden als Traumvorgänge, an denen der Gott beteiligt ist, dargestellt. Aber es kann kein Zweifel bestehen, daß hier, wenn auch bisweilen in vergrößernder und vergröbernder Weise, von wirklichen Vorgängen berichtet wird: von therapeutischen Maßnahmen also, die durch die Priester während der Inkubation im Heiligtum bewirkt wurden.

Und nun ist es bezeichnend für die an den Ort gebundene Tradition, daß diese Heilungsgeschichten zumeist nach einem festgelegten stilistischen Schema erzählt werden, während der Stil jener novellistischen Berichte zwar meistens der einer lebhaften Erzählung ist, aber begreiflicherweise der Einheitlichkeit entbehrt. Das stilistische Schema der Therapiegeschichten ist dieses: zuerst wird die Krankheit geschildert; dann folgt in Ausdrücken, die nur wenig variieren, die Darstellung der Inkubation und der Erscheinung des Gottes [2]; nach dem Eingriff oder der Kur wird der Erfolg festgestellt, wieder in oft gebrauchten Wendungen [3]. Dieses Schema ist in den ausführlichen Berichten aufgefüllt. Am Anfang wird etwa die Krankheit der Patienten oder auch sein Unglaube dargestellt. In der Mitte des Berichts können die besonderen Schwierigkeiten des Eingriffs Raum beanspruchen. Das Ende konstatiert gelegentlich nicht bloß den Erfolg, sondern auch die Tatsächlichkeit der Operation dadurch, daß es den Geheilten beim Erwachen Anzeichen des Geschehenen wahrnehmen läßt [4]. Allein diese Variationen bezeugen nur, daß die Grundform feststeht.

---

[1] Weinreich, Mitt. d. Deutsch. Arch. Instituts, Athen. Abtlg. 1912, S. 66, Anm. 2.

[2] Die gebräuchlichsten Formeln sind: *ἐγκαθεύδων (ἐγκαθεύδουσα) ἐνύπνιον* (oder *ὄψιν*) *εἶδε· ἐδόκει* ... Daneben findet sich mehrmals *ἐνεκάθευδε* (oder *καθύπνωσε*) *καὶ* (oder *ὡς δ' ἐνεκάθευδε*) *ἐνύπνιον* (oder *ὄψιν*) *εἶδε* (*ὁρῆι*) *· ἐδόκει*. Endlich liest man auch *ἐγκαθεύδοντι* (oder *ἐγκοιμαζομένῳ*, auch *ἐγκοιτασθέντος δ' αὐτοῦ*) *ὄψις ἐφάνη* oder ähnlich.

[3] Die geläufigsten Schlüsse sind *ἁμέρας δὲ γενομένας* (oder *γενηθείσας*) *ὑγιὴς ἐξῆλθε* (oder *ἐξῆρπε*) und *καὶ ἐκ τούτου ὑγιὴς ἐγένετο* (oder *ἐξῆλθε*); daneben findet sich auch *ὑγιὴς* (*ἀσκηθὴς*) *ἀπῆλθε* oder *ἐξῆλθε*.

[4] Entweder hält der Patient beim Erwachen den durch den Eingriff

Die Entstehung dieser einfachsten Form ist nicht ohne geschichtliche Grundlage denkbar. In Epidauros ist also tatsächlich geheilt worden, nicht nur durch Beratung [1], sondern auch durch chirurgische Eingriffe oder therapeutische Maßnahmen. Das Geschehene ist in den Berichten oft ins Fabelhafte gesteigert worden — es soll ja nicht als ärztliche, sondern als göttliche Hilfe gelten —; es ist auch, wie gezeigt, durch Einfügung novellistischer Stoffe vergrößert worden [2]. Aber die Grundlage dieser Art Heilungsberichte ist — im Gegensatz zu der zuerst besprochenen Art — eine Überlieferung, die wirklich Geschehenes widerspiegelt. Das gleiche günstige Urteil wird man übrigens den nicht sehr zahlreichen Berichten zubilligen, die von Heilungen ohne Inkubation, aber im Bannkreis des Heiligtums auf Grund von Überwältigungstherapie oder verwandten psychischen Einwirkungen erzählen [3].

Aus dieser Analyse der epidaurischen Heilungsberichte ergibt sich also ein Traditionsbestand, der eine gewisse Analogie zur evangelischen Überlieferung wahrnehmen läßt. In den Epidauros-Texten wird eine ältere Überlieferung von zahlreichen Heilungsvorgängen wiedergegeben, gewiß vielfach im Anschluß an die Aufschriften der Weihgeschenke, aber immer in einheitlicher, von den offiziellen Redaktoren vorgenommener Formung. Zugleich ist dieser Sammlung eine Gruppe von Heilungsgeschichten einverleibt, in denen Stoffe, die auch sonst aus Wundernovellen

entfernten Fremdkörper in der Hand (Nr. 12, 13, 14, 30) oder er entdeckt Blut auf dem Boden (27), Erbrochenes auf dem Gewand (41).

[1] Ein gutes Beispiel solcher Verordnungen bietet die aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. stammende Stele des Apellas (der in der ersten Person berichtet!), Incr. Graec. IV^2 126; Sylloge^3 1170; Herzog S. 43 Nr. 79. Apellas spürt den ersten Erfolg nach 9 Tagen, bleibt aber im Heiligtum, bis er alle Beschwerden los ist. Der Schluß lautet: *χάριν εἰδὼς καὶ ὑγιὴς γενόμενος ἀπηλλάγην.*

[2] Lehrreich für die Entstehung solcher Erweiterungen ist der Bericht Nr. 13. Hier wird im kurzen schematischen Stil erzählt, wie einem Mann Blutegel operativ aus der Brust entfernt werden. Nach der Schlußformel, die die Heilung meldet, heißt es: „Verschluckt hatte er sie, weil er von seiner Stiefmutter überlistet war; er hatte einen Mischtrank genossen, in den sie geworfen waren“.

[3] Ein stummer Knabe gewinnt die Sprache wieder, als der Tempeldiener nach dem Heildank fragt (*τὰ ἴατρα*), ein stummes Mädchen, als es durch eine Schlange erschreckt wird (5. 44). Der Lahme, dem sein Stock gestohlen wird, vermag den Dieb zu verfolgen; der Blinde, der die Salbflasche verloren hat, erblickt sie plötzlich (16. 65).

bekannt sind, mit dem epidaurischen Asklepios in Verbindung gebracht werden. Auch hier ist historischer Anlaß nicht immer auszuschließen; aber er ist oft überwuchert von den schon vorhandenen Motiven volkstümlicher Novellistik, und manche Novelle mag auch ohne geschichtlichen Anlaß auf den Gott von Epidauros übertragen sein. Die ganze Sammlung dient einem einheitlichen Zweck: die Pilger, die sie in Epidauros lesen, sollen in ihrem Glauben an die Heilkraft des Gottes gestärkt, in ihrer Hoffnung auf Heilung gefestigt werden. Die Urberichte der Geheilten auf Weihgaben und Tafeln freilich entstammten dem Bestreben, dem Gott zu danken und seinen Namen zu erheben; die auf den Stelen verwerteten Novellen waren ursprünglich von der Lust am Mirakel diktiert. In unsern Texten aber sind alle diese Berichte und Stoffe aufgenommen und stilisiert, um dem Betrieb des Heiligtums durch Stärkung der Heilungsuchenden zu dienen.

Wir haben es also zu tun mit einer aus Einzelberichten bestehenden Überlieferung von ursprünglich verschiedenartiger Herkunft, die für die Zwecke eines Kults einheitlich redigiert ist. Die Berichte spiegeln zum einen Teil Vorgänge aus dem Betrieb dieses Kultus wieder, und zwar in einem festgelegten Stil. Zum andern Teil sind die Berichte durch Einströmen novellistischer Stoffe, ganzer Geschichten oder einzelner Züge, zustande gekommen, also unter dem Einfluß von Überlieferungsgut fremder Herkunft. Diese Fremdartigkeit gewisser Berichte besagt nichts gegen die Bodenständigkeit der anderen. Beide Gruppen haben ursprünglich eine verschiedene Ausrichtung: der „Sitz im Leben" ist bei der einen die Verehrung des heilenden Gottes, bei der anderen die Befriedigung einer Wißbegier, die vielleicht „fromme" Mirakelsucht, vielleicht auch nur Unterhaltungsbedürfnis war. Zusammengebracht und redigiert sind diese Gruppen im vierten vorchristlichen Jahrhundert zum Zweck der Propaganda des Asklepioskultes. Ihre endgültige Orientierung ist also der Ausrichtung nahe verwandt, die man bei der einen Gruppe als die ursprüngliche anzusehen hat.

In einem gewissen Umfang haben wir hier eine Analogie zur evangelischen Traditionsbildung vor uns. Auch in den Evangelien läßt sich die bodenständige Überlieferung der Paradigmen von der minder bodenständigen der Novellen scheiden, die ent-

weder fremde Stoffe oder doch wenigstens fremde, d. h. aus der Novellistik stammende, Motive enthalten. Auch hier hat die Redaktion Verschiedenartiges zusammengebracht und unter einheitlichen Gesichtspunkt gestellt. Und auch hier ist diese endgültige Orientierung dem verwandt, was für die Paradigmen als ursprünglicher „Sitz im Leben" angenommen werden mußte.

Inwiefern die Analogie zwischen den Epidauros-Berichten und den evangelischen Erzählungen nur eine eingeschränkte ist, braucht kaum gesagt zu werden. Selbstverständlich gehorcht die Traditionsbildung, die sich an die Gestalt eines wandernden, durch Wort und Tat öffentlich wirkenden Führers einer Jüngerschar anschließt, anderen Gesetzen als die an ein Heiligtum gebundene Überlieferung, in dem angeblich der Gott, in Wirklichkeit seine Diener, im Geheimen am schlafenden oder in einem Dämmerzustand befindlichen Kranken Heilungen vornehmen. Es ist begreiflich, daß sich die viel stärkere kultische und lokale Bindung der Epidauros-Texte auch in der Stilisierung zeigt: die „festen" Wendungen der Therapie-Berichte sind viel stereotyper als die entsprechenden Sätze der Paradigmen. Die Verwandtschaft der novellistischen Erzählungen hier und dort aber beruht viel mehr auf der „Topik" der Wundernovellistik überhaupt als auf Besonderheiten gerade dieser beiden Überlieferungen. Aber alle diese Einschränkungen sind im Grunde selbstverständlich. Die Epidauros-Texte wurden hier auch nicht untersucht, um Entferntes künstlich zu verbinden, sondern um den einen Traditionsvorgang vom andern aus zu erhellen.

III.

Neben dem jüdischen und griechischen Schrifttum verdient noch eine Gruppe von Traditionen aus der Alten Kirche Beachtung, die uns in griechischer Sprache erhalten ist, aber von Männern vermutlich koptischer Zunge berichtet. Der naheliegende Einwand, daß altchristliche Texte für die Entstehung urchristlicher Überlieferung nicht herangezogen werden dürften, weil die späteren Traditionen von den früheren abhängig sein könnten, wiegt nicht sehr schwer. Denn biblische Einflüsse sind in den fraglichen Texten nur selten wahrzunehmen.

Es handelt sich um die A p o p h t h e g m a t a P a t r u m, um die 1500—2000 Stücke umfassende Überlieferung von Wor-

ten und Erlebnissen der Einsiedler in der sketischen Wüste, die uns in mehreren, nach verschiedenen Gesichtspunkten geordneten Sammlungen[1] erhalten sind. WILHELM BOUSSET, dessen letzte Arbeiten dieser Tradition galten, hat nicht nur die literarischen Beziehungen der uns erhaltenen Sammlungen zueinander geklärt, sondern auch deren Vorgeschichte rekonstruiert. Die „Väter", die Urheber der Logia und Helden der Anekdoten sind, gehören einem verhältnismäßig kurzen Zeitraum an: der zweiten Hälfte des vierten und der ersten Hälfte des fünften christlichen Jahrhunderts. Die älteste der uns erhaltenen großen Sammlungen, die griechischen Apophthegmata MIGNE graec. 65, S. 71 ff., scheint bereits zwischen 460 und 500 entstanden zu sein[2]. Ihre Vorläufer sind kleine Sammlungen gewesen; an dieser ersten Traditionsbildung ist offenbar der Abbas Poimen, gestorben um 450, und sein Schülerkreis besonders stark beteiligt[3].

Bei keiner der sonst hier untersuchten Analogien ist der Traditionsprozeß so kurz befristet und so gut zu übersehen; und gerade er bietet die wesentlichsten Ähnlichkeiten mit der Überlieferungsgeschichte des Evangelienstoffes. Die Sammlung der Logien und Anekdoten hat im Zeitraum von etwa 100 Jahren stattgefunden; sie ist außerhalb der Literatur vollzogen worden, und auch die großen Sammlungen sind noch durchaus vorliterarisch, keine Biographien, sondern Darbietungen von Material, das aus Einzelstücken besteht. Die gesamte Logien-Überlieferung endlich hat eine Sprachgrenze überschritten, denn jene Väter, hellenistischer Bildung fremd, redeten koptisch, und die Sammlungen sind griechisch. Diese drei Besonderheiten des Traditionsprozesses stellen ihn an die Seite des Überliefe-

---

[1] Das entscheidende Verdienst um die Erhellung dieser Tradition, auch um den ersten Ansatz zum Vergleich mit der evangelischen Überlieferung, hat WILHELM BOUSSET, Apophthegmata, Tübingen 1923. — Die ältesten und wichtigsten Sammlungen sind der griechische, von COTELERIUS herausgegebene Text der Apophthegmata Patrum (Abdruck bei MIGNE, Patrologia graeca 65, 71—440) und der lateinische von ROSWEYDE edierte Text der Verba Seniorum oder De Vitis Patrum V. VI (MIGNE Patr. latina 73, 851—1066). — Mit den Evangelien hat diese Texte im Anschluß an BOUSSET auch K. L. SCHMIDT verglichen: Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte (Eucharisterion für Gunkel II 102 ff.).

[2] BOUSSET, Apophthegmata 66—68. [3] BOUSSET, a. a. O. 68—71.

rungsvorgangs, der die Evangelien schuf: hier wie dort werden isolierte Stücke bald nach der Entstehung gesammelt, unliterarisch fixiert, und zwar in einer anderen Sprache!

Freilich sind auch wesentliche Unterschiede zu bemerken. Die Patres-Tradition hat es wie die rabbinische mit einer Vielheit von „Helden" zu tun; die Ausrichtung der Überlieferung auf einen einzigen Mann, die den Evangelien ihr Gepräge gibt, ist nicht vorhanden. Auch der „Sitz im Leben", die praktische Beziehung der Tradition, läßt sich kaum vergleichen. Die Apophthegmata dienen zunächst der Aufgabe, das Andenken der großen Anachoreten zu erhalten, zum andern Teil wollen sie Lehre vortragen, nach der die Mönche sich richten sollen [1]. In dieser Linie liegt dann auch offenbar der Zweck der großen Sammlungen; sie sind Vorlesebücher, deren Lektüre das Ideal des Einsiedler-Lebens den Hörern vor die Seele führt. Von Predigt, vollends von Missionspredigt ist hier keine Rede, höchstens von Verherrlichung mönchischen Lebens und von Erweckung der Nachfolge.

Wenn wir den Blick von dem Überlieferungsprozeß auf den Inhalt der Tradition wenden, so zeigen sich wieder zahlreiche Parallelen zu dem in den Evangelien gebuchten Stoff. Auch hier besteht die Überlieferung aus Logien und Anekdoten; aber auch manche von den Anekdoten haben nichts weiter als ein Logion zum Ziel und erzählen trotzdem den Anlaß mit Ausführlichkeit. Die eigentliche Logien-Überlieferung ist zusammenhanglos, sehr häufig ohne jeden Anlaß, häufig auch als Antwort auf eine Frage oder Bitte erzählt; dabei ist eine gewisse Festigkeit der einleitenden Wendungen unverkennbar [2]. Auch die Anekdoten werden in schematischer Weise eingeleitet und, mitunter, fortgesetzt [3]. Es gibt kurze, längere und sehr lange Geschichten;

---

[1] Die Verschiedenheit der Interessen wird gut durch die verschiedene Anordnung der großen Sammlungen illustriert: die griechischen Apophthegmata Patrum führen die Stücke jeweils bei ihrem „Helden" auf, und die Reihenfolge dieser „Helden", eben der sketischen Väter, ist alphabetisch; die Sammlung der lateinischen Verba Seniorum ist ganz von der griechischen abhängig, befolgt aber zumeist eine Sachordnung: de quiete, de compunctione etc.

[2] Die Logien ohne Frage werden mit *εἶπεν (ἔλεγεν) ὁ ἀββᾶς* oder *εἶπε (ἔλεγε) πάλιν* eingeleitet. Bei den Fragen heißt es: *ἠρώτησεν, ἐρωτῶντός ποτε* oder *ἠρωτήθη . . . καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν.*

[3] Zur Einleitung dient sehr oft das intransitive *παραβάλλειν* in der Bedeutung „kommen zu jemand"; bisweilen heißt es auch „man erzählte

aber einheitliche Typen sind schwer zu unterscheiden. Manche von den längeren Erzählungen scheinen auf der Verbindung mehrerer Anekdoten zu beruhen: Bisarion wird in 14tägigem Gebet mit gen Himmel gestreckten Händen geschildert; darauf wird seine Reise mit Abbas Dulas beschrieben, bei der er dem dürstenden Dulas durch ein Wunder Trinkwasser verschafft; sie treffen auf einen völlig schweigenden Einsiedler und finden ihn bei ihrer Rückkehr, nachdem sie inzwischen Abbas Johannes besucht haben, tot in seiner Höhle; als sie ihn begraben, entdecken sie, daß es ein Weib ist (Apophthegmata, Bisarion 4). Aber auch das, was in kürzeren Stücken berichtet wird, ist mannigfaltig. Kluge oder bezeichnende Antworten sind sehr häufig, ebenso Beweise von Selbsterniedrigung und Ablehnung jeder Geltung; die Eigenart der sketischen Einsiedler tritt dabei deutlich zutage. Auf der andern Seite gibt es Geschichten, die offenbar anderswo Berichtetes auf Mönche der Sketis übertragen. Bisarion läßt den Dulas aus dem Meer Süßwasser trinken (Apophthegmata, Bisarion 1); das ist ein Wunder, das schon von Sarapis erzählt wurde [1]. Ein Toter wird von Makarios nach dem Ort befragt, wo er ein Depositum niedergelegt hat (Apophthegmata, Makarios 7); dergleichen kommt auch in der rabbinischen Überlieferung vor [2]. Es werden Heilungen erzählt, auch solche durch Überwältigungstherapie [3], auch Totenerwekkungen fehlen nicht [4]. Aber auch das dem Evangelienstoff so

von Abbas NN" (*ἔλεγον* oder *διηγήσαντο περί*). Häufig bittet der Besucher bloß *εἰπέ μοι ῥῆμα*; die Wirkung von Wort oder Tat des Anachoreten wird oft mit *κατενύγη* oder *ἔβαλε μετάνοιαν αὐτῷ* beschrieben.

[1] Aelius Aristides, In Sarapim 29 (II 360 Keil): *οὗτος ὕδωρ ἀνῆκε πότιμον ἐν μέσῃ θαλάττῃ* und dazu Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapis-Religion 14, der auch die P. Oxy. XV 1382 erzählte *ἀρετή* des Gottes, die aus dem fragmentarischen Text nicht ohne weiteres ersichtlich ist, ebenso erklärt.

[2] Nach bab. Berakhoth 18 b fragt R. Ze'iri seine verstorbene Wirtin, wo sie das Geld geborgen habe, das er ihr zur Aufbewahrung gegeben — und erhält Antwort.

[3] Ein gelähmter Knabe, an der Tür des Abbas Makarios niedergelegt, wird von diesem gefragt, wer ihn hierher gebracht. Als der Knabe sagt: *ὁ πατήρ μου ἔρριψέ με ὧδε, καὶ ἀπῆλθε*, antwortet Makarios: *ἀναστὰς κατάλαβε αὐτόν* — und die Heilung erfolgt (Apophth. Makarios 15).

[4] Apophth. Gelasios 3, Sisoës 18; im zweiten Fall geschieht das Wunder ohne Wissen des Wundertäters, der den Gestorbenen für lebend hält und zu ihm sagt: *ἀνάστα, ἔξελθε ἔξω*.

fremde Motiv der wunderbaren Selbsthilfe ist vertreten, wenn dem verirrten Ammonas eine Hand, die sich auf sein Gebet hin aus dem Himmel hervorstreckt, den Weg zeigt (Apophthegmata, Ammonas 7)[1].

Wir haben also auch hier, wie in den Epidauros-Texten, innerhalb derselben Überlieferung Bodenständiges und Fremdartiges nebeneinander. Es ist unbezweifelbar, daß diese Tradition zeitlich und örtlich den Dingen, von denen sie berichtet, sehr nahe steht, und daß sie darum vieles an Worten und Taten, vielleicht in schematischer Form, aber in allem Wesentlichen getreu erhalten hat. Und doch stehen dazwischen Stücke, die entweder, wie schon gezeigt, nachweisbar Wandergeschichten sind oder wandernde Motive enthalten[2] oder aber durch ihre Art bekunden, daß sie mit geschichtlichen Ereignissen nichts zu tun haben.

Was dem Betrachter heute an der synoptischen Tradition oft rätselhaft erscheint, das Nebeneinander von bodenständiger Überlieferung eigener Art und von fremdem oder mit fremden Motiven versetzten Stoffen, hat in den Apophthegmata seine Entsprechung. Ähnliches war schon an den Epidauros-Texten festzustellen. Aber dort war der Anteil der offiziellen Redaktion an der Textgestaltung nicht gering; hier hat die Redaktion wohl die verschiedenen Gruppierungen des Stoffes besorgt, die Berichte selbst aber nicht planmäßig überarbeitet; denn das grie-

---

[1] Eine aus dem Himmel hervorkommende Hand nimmt nach bab. Taanith 29 a vor der ersten Zerstörung des Tempels dessen Schlüssel in Empfang. Vgl. S. 142 Anm. 1.

[2] Apophth. Bisarion 2 wird erzählt, wie der Abbas unter Gebet einen Fluß überschreitet und dabei nur bis zum Knöchel im Wasser einsinkt. Viel eher als die Geschichte vom sinkenden Petrus, der das Wasser gar nicht zu überqueren hat, bietet eine Analogie die bekannte buddhistische Erzählung von dem Laienbruder, der „von freudigen Gedanken an Buddha getrieben", den Fluß Aciravati auf der Oberfläche des Wassers überschreitet (Einleitung zu Jataka 190, deutsche Übersetzung bei Aufhauser, Buddha und Jesus, Kl. Texte 157, S. 12). Vgl. S. 112 f. Bei Bisarion fehlt allerdings das Motiv der Furcht während des Wunders, und dieses ist für die Petrus-Geschichte wie für die indische bezeichnend. Aber Bisarion und der indische Laienbruder werden nach dem Wunder von einem andern ausgefragt — Bisarion von seinem Schüler, der Inder vom Meister selbst —, und beide behaupten, wie auf festem Boden gegangen zu sein, Bisarion freilich fühlte dieses *στερεόν* erst, als ihm das Wasser bis an die Knöchel reichte.

chische Sprachgewand der Texte ist wohl älter als die Sammlungen der Apophthegmata. Auch noch in anderer Beziehung ist diese Mönchs-Tradition der synoptischen näher als es die Berichte von Epidauros sind: die Apophthegmen der Väter erzählen nicht nur wie jene auffallende, wunderhafte Geschehnisse, sondern sie enthalten — zum größten Teil sogar — Worte und schlichte, wunderlose Begebenheiten. Freilich wird hier auch der Unterschied zwischen den Mönchs-Geschichten und den Paradigmen der Evangelien sichtbar: wenn diese alle auf die Predigt ausgerichtet sind, so wollen jene einfach das Andenken ihrer „Helden" bewahren. So muß ihr Stil notwendig ein anderer, minder strenger, minder zielbewußter sein [1]. In anderer Beziehung besteht eine Ähnlichkeit zwischen den Apophthegmen und den rabbinischen Texten: auch die Apophthegmen geben gelegentlich die Tradenten an [2].

Der Bereich der Analogien, die sich aus der Nachbarschaft der evangelischen Texte zum Vergleich darbieten, ist damit abgeschritten. Es ist ersichtlich geworden, was die evangelische Überlieferung mit ihnen gemeinsam hat und was sie von ihnen trennt. Die hier wie dort sich findenden typischen Vorgänge unliterarischer Tradition bedingen Ähnlichkeiten. Die Eigenart jeder Überlieferung aber ergibt sich — vom Inhalt einmal abgesehen — aus dem jeweils besonders gestalteten Verhältnis zwischen der ersten Formung und der uns vorliegenden Redaktion.

Erfahrungen ähnlicher Art lassen sich im Grunde bei jeder volkstümlichen Überlieferung machen. Es ist das Verdienst von Karl Ludwig Schmidt [3], diesen im Grunde selbstverständlichen Gesichtspunkt auf die Evangelienforschung angewendet

[1] Ein erbaulicher Schluß findet sich z. B. Apophth. Makarios 39 am Ende der Erzählung von dem heidnischen Priester, der einen ihn schmähenden Mönch halbtot schlägt, sich aber von dem ihn freundlich grüßenden Makarios zum Mönch machen läßt; die Geschichte schließt mit dem Wort des Makarios: „Böse Rede macht auch die Guten bös, gute Rede aber die Bösen gut."

[2] Eine ganze Traditionskette z. B. Poimen 144: „Abbas Joseph berichtete, daß Abbas Isaak sagte: ich saß einst bei Abbas Poimen und sah, wie er in Ekstase geriet" usw.

[3] Karl Ludwig Schmidt, Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte, Eucharisterion für Gunkel II 50 ff.

und den Vergleich bei einer Reihe von Beispielen aus verschiedenen Zeiten und Ländern wenigstens angedeutet zu haben. Er nennt außer den Apophthegmata patrum die Littérature orale de la Haute-Bretagne (Paul Sébillot), das deutsche Volksbuch vom Doktor Faust, die volkstümlichen christlichen Heiligenleben, die Franziskus-Überlieferung, Goethes Bericht über das Sankt-Rochus-Fest in Bingen und die Legende vom großen Maggid der Chassidim. Hier bieten sich in der Tat eine Fülle von Gesichtspunkten dar, an denen man Gesetz und Artung solcher Traditionen studieren kann, und das würde auch dann gelten, wenn vielleicht nicht alle genannten Überlieferungskomplexe wirklich unliterarische Formungen zur Grundlage haben sollten. Allein mehr als ein allgemein überlieferungsgeschichtlicher Vergleich läßt sich auf diesem Gebiet schwerlich erreichen. Die inhaltliche Verschiedenheit und der Abstand der Zeiten und Welten sind zu groß; und infolgedessen untersteht auch die Formung verschieden gearteten Gesetzen. Der Hinweis auf dieses weite, ja schier unendliche Gebiet mag darum genügen.

VII. DIE LEIDENSGESCHICHTE.

Eine zusammenhängende Erzählung des Lebens oder wenigstens des Wirkens Jesu, eine Erzählung, der literarischen Biographie oder dem legendaren Heiligenleben vergleichbar, hat es in der ältesten Zeit nicht gegeben. Die in den synoptischen Evangelien erhaltenen Geschichten, deren wesentliche Gattungen ich beschrieben habe, sind zunächst isoliert, als Einzelgeschichten überliefert worden. Die volkstümliche Tradition, wie sie in den Evangelien erhalten ist, kann wohl Paradigmen, Novellen und Legenden weitergeben, aber keine Gesamtdarstellung des Wirkens Jesu.

Eine Ausnahme ist bereits erwähnt worden (S. 21 f.); es ist die Leidensgeschichte. Jedem, der die älteste uns erhaltene Darstellung der Passion liest, fällt ihre relative Geschlossenheit auf. Sie enthält nur ein ohne weiteres auslösbares Erzählungsstück, und das ist ein „reines“ Paradigma: die Geschichte von der Salbung Jesu in Bethanien Mk 14 3–9, die als isolierte Erzählung aus dem Rahmen der Leidensgeschichte heraustritt. Sie ist ihm wahrscheinlich erst dadurch künstlich eingefügt

worden, daß man der Handlung jener Frau eine Beziehung auf das Begräbnis Jesu gab und damit, wie schon gezeigt, eine zweite Pointe neben die erste stellte. Sie zerreißt, wie sich noch zeigen wird, übrigens auch einen geschlossenen Zusammenhang; und kann schon darum nicht für die älteste Formung der Leidensgeschichte in Anspruch genommen werden. Aber der Fall, daß eine geschlossene Erzählung in dieser Weise aus der Passionsgeschichte heraustritt, wiederholt sich nicht. Der Bericht vom Leiden Jesu läuft, so scheint es auf den ersten Blick, in geschlossener Folge vom Todesanschlag der Synedristen bis zum leeren Grab.

Das ist in keinem Betracht verwunderlich. Denn was wir vom Kerygma wissen, läßt eine Darstellung der ganzen Passion in der Predigt, zum mindesten in Umrissen, erwarten. Alle kerygmatischen Formulierungen erwähnen die Tatsachen der Leidens- und Ostergeschichte. Sie enthielten das entscheidende heilsgeschichtliche Geschehen, dessen Verständnis von Gott aus, nicht unter menschlichem Gesichtspunkt, den christlichen Glauben begründete. Wer in dieser schmählichen Begebenheit, in der Hinrichtung Jesu, auf Grund des Osterglaubens einen Sieg zu sehen vermochte, der war Christ. Wer aber die Passion so verstand, der sah in der Auferstehung Jesu auch den ersten Akt der endzeitlichen Totenauferstehung; und so wurde die Leidensgeschichte auch der Anfang des eschatologischen Geschehens. Es ist begreiflich, daß das Interesse der Prediger wie der Gläubigen der Passion in stärkerem Maße galt als den anderen Begebenheiten des Lebens Jesu.

Es ist begreiflich und es ist auch anschaulich. Die Leidensgeschichte wird von allen vier Evangelisten in beträchtlicher und sonst nirgends erreichter Übereinstimmung erzählt. Auch der vierte Evangelist, der frei genug mit den von der Überlieferung berichteten Tatsachen umgeht, bindet sich in seiner Darstellung der Passion in stärkstem Maß an diese Überlieferung. Er weiß manches zu beleuchten und zu erhellen; aber auch er erzählt das letzte Mahl, die Verhaftung am Ölberg, Verhöre vor Hohepriestern und Prokurator, die Verleugnung des Petrus, Kreuzigung und Auffindung des leeren Grabes; er schreitet den Leidensweg ab wie alle Evangelisten vor ihm. Da für ihn nicht Tod und Auferstehung, sondern das „Gehen zum Vater" das entscheidende Heilsereignis ist, so wäre von ihm die korrekte

Wiedergabe der Leidensgeschichte eigentlich gar nicht zu erwarten. Wenn er sie trotzdem referiert und in relativer Übereinstimmung mit den anderen referiert, so bestimmt ihn offenbar die Festigkeit und Maßgeblichkeit der Überlieferung. Der Zwang der Gegebenheiten ist so stark, daß für selbständige Deutung der Ereignisse nur geringer Raum bleibt.

Die Leidensgeschichte darf also als das einzige evangelische Überlieferungsstück gelten, das schon in früher Zeit Begebenheiten in größerem Zusammenhang darstellte. Es ist anzunehmen, daß auch diese Darstellung Stücke enthielt, die zunächst in der Gemeinde isoliert umgelaufen waren. Man besaß z. B. vom Abendmahl eine Überlieferung, die ohne jeden Zusammenhang mit anderen Erzählungsstücken verständlich war und eine selbständige Einleitung hatte. Wir kennen dieses Traditionsstück aus I Kor 11 23 ff.: „In der Nacht, da er ausgeliefert ward, nahm der Herr Jesus ein Brot, sprach den Dank und sagte ..." So mögen auch einige andere Teile der Passionsgeschichte, etwa die Verleugnung des Petrus, einmal gesondert existiert haben. Aber sie stehen in unserer Leidensgeschichte nicht mehr als Sonderstücke wie die Salbungsgeschichte. Sie sind ihr bereits eingearbeitet. Und überhaupt ist das, was die Leidensgeschichte von der gesamten evangelischen Überlieferung unterscheidet, ihre frühzeitige Ausgestaltung als zusammenhängende Erzählung. Eingeleitet wurde diese Erzählung von einem Stück, das von vornherein auf Zusammenhang angelegt war und niemals gesondert existiert haben wird; denn es trägt nicht die Kennzeichen einer in einer Situation verhafteten Geschichte, sondern erweist sich als summarische Zusammenfassung der für das Verständnis der Leidensgeschichte vorauszusetzenden und aus dem späteren Ablauf der Geschehnisse zu erschließenden Vorgänge[1]. Es heißt Mk 14 1. 2. 10. 11 (die Salbungsgeschichte ist natürlich auszuschließen, weil sie erst künstlich diesem Zusammenhang angeglichen worden ist, s. S. 178 f.):

[1] So auch BULTMANN [2] 297 ff., der mir allerdings die Zahl der Einzelstücke in der Leidensgeschichte zu überschätzen scheint. Er verweist zur Stütze seiner Meinung auch auf die Doppelüberlieferung bei Markus und Lukas. Aber deren Umfang ist nicht so groß; Lk 22 21–23 und Lk 22 14–18 z. B. scheinen mir nicht eine selbständige Nebenüberlieferung wiederzugeben, sondern eine Bearbeitung des Lukas darzustellen.

Es war zwei Tage vor dem Passah und den Ungesäuerten. Und die Hohenpriester und Schriftgelehrten suchten, wie sie ihn mit List in ihre Gewalt bekommen und töten könnten. Denn sie sagten sich: nicht (erst) am Fest, damit nicht unter dem Volk ein Aufstand ausbreche. Und Judas Iskarioth, einer von den Zwölf, ging hin zu den Hohenpriestern, damit er ihn an sie ausliefere. Sie aber freuten sich, als sie es hörten, und versprachen ihm Geld zu geben. Und nun suchte er ihn bei guter Gelegenheit auszuliefern.

Man erfährt nicht, wo und wie das geschah; Situation und Wechselrede fehlen. Berichtet wird nur, was man aus dem später Geschehenen erschließen konnte, die Absicht der Synedristen und die Bereitschaft des Judas zum Verrat [1].

Diese Einleitung weist auf das Ganze der Passion; sie kann nur am Anfang einer zusammenhängenden Darstellung ihren Platz haben. Aber diese Darstellung muß älter sein als Markus; denn sie widerspricht seiner Datierung. Sie gibt als entscheidendes Motiv für die heimliche Verhaftung Jesu die Nähe des Festes an; das hat nur Sinn, wenn Jesus noch vor dem Fest in die Gewalt seiner Gegner kam [2]. Also war nach diesem Bericht jener Abend der Gefangennahme noch nicht der Passah-Abend; nach des Markus Meinung aber hielt Jesus und hielten die Juden an diesem Abend das Passah-Mahl. So kann Markus nicht der Autor dieser Einleitung und also auch nicht der Urheber des Zusammenhanges sein. Die Ausgestaltung der Leidensgeschichte ist älter als Markus.

[1] Vgl. zum folgenden außer BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition [2], vor allem BERTRAM, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult, Göttingen 1922, und meine eigenen Arbeiten: Die alttestamentl. Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums (Abhandlungen zur semit. Religionskunde für Baudissin), 1918; Das historische Problem der Leidensgeschichte, ZNW 1932, 193 ff.; die Bemerkungen Theol. Rundschau 1929, 192 f.; sowie den in der Pariser Theologischen Fakultät gehaltenen Vortrag „La signification religieuse des récits évangéliques de la Passion“, Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse 1933, 30 ff.

[2] BERTRAM, Leidensgeschichte 13, sieht in der Notiz Mk 14 2 lediglich die Antwort auf die Frage, warum die Juden Jesus nicht im Trubel des Festes (ἐν τῇ ἑορτῇ), wo ein Auflauf (θόρυβος) entstehen konnte, verhaften. Aber bei ἐν τῇ ἑορτῇ liegt die Beziehung auf das Datum viel näher; auch Lukas hat die Worte so verstanden und wegen ihres Widerspruchs zu der Passah-Datierung weggelassen. So aufgefaßt zeigt der Satz, warum die Juden so schnell und darum so heimlich vorgingen.

Diese älteste Leidensgeschichte muß auch einen anderen Abschluß gehabt haben, als ihn Markus heute bietet. Denn der Hinweis auf Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa, den wir Mk 14 28 lesen, wirkt in unserer Markus-Passion befremdlich; sie erzählt keine solchen Erscheinungen, sondern verweist in 16 7 nur noch einmal darauf: „Dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat.“ Damit werden diese galiläischen Ostererlebnisse gewissermaßen über die Grenze des Buches hinausgeschoben: man kennt sie, aber die Geschichte Jesu endet mit der Feststellung des leeren Grabes, wenn anders das Markus-Evangelium mit 16 8 schließt. Ein solches Ende aber war es nicht, worauf der Verfasser von 14 28 vorbereiten wollte [1]; also zeigt sich auch hier der Zusammenhang eines älteren Berichts.

Dessen genauen Umfang können wir nicht bestimmen. Wir können zunächst nur sagen, was sicher nicht in diesem Bericht gestanden haben kann, weil es den Tendenzen widerspricht, die sich als Merkmale jener älteren Darstellung ergaben. Dazu gehört die Salbungsgeschichte, die, ursprünglich kein Bestandteil der Passion, die Einleitung 14 1. 2. 10. 11 unterbricht. Gefehlt haben muß auch die Geschichte vom leeren Grab, weil 14 28 einen anderen Abschluß verlangt. Gefehlt hat in einer Darstellung, die Jesu Leiden vor das Fest fallen ließ, auch die Einleitung zum Abendmahl 14 12–16. Die Abendmahlsgeschichte selbst dagegen hebt sich von dieser Legende (s. S. 118) dadurch ab, daß sie mit keinem Wort die Passah-Bedeutung des Mahles hervorhebt; so hat man allen Anlaß, die Abendmahlsgeschichte in irgendeiner Form für alt und für ein Stück der ältesten Leidensgeschichte zu halten. Man mag ferner Szenen oder Szenenteile dem alten Bericht absprechen, die künstliche Verbindungen innerhalb der Erzählung enthalten. Die Szene von Gethsemane gehört hierher: das zweite und dritte Gebet Jesu wird nur erwähnt; die Dreizahl sollte herauskommen, von drei Gebeten aber wußte man nichts. Ebenso ist das Verhör Jesu vor dem Synedrium im heutigen Text undurchsichtig geworden durch den Übergang von der Anklage wegen Tempellästerung

[1] Wenn die S. 161 vorgetragene Beurteilung des Fragments von Fajjum richtig, dieses also als chrienartig verkürzende Wiedergabe eines Traditionsstückes zu betrachten ist, erscheint es keineswegs verwunderlich, daß Mk 14 28 in dem Fragment keine Entsprechung hat. Mk 14 28 gehört nur in eine zusammenhängende Darstellung.

zu der Bestätigung des Messianitätsanspruchs: „aber auch so war ihr Zeugnis nicht gleich“ (Mk 14 59). In beiden Fällen mag im alten Bericht nur ein Wort Jesu gestanden haben: das Gethsemanegebet Mk 14 34. 35 etwa und das Tempelwort. Vielleicht aber haben die Szenen auch völlig gefehlt; die Notiz Mk 15 1 wäre dann die einzige Erwähnung des Synedriums gewesen.

Endlich darf in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben, daß an zwei Stellen der Passionsgeschichte Augenzeugen erwähnt zu sein scheinen. Man beobachtet Mk 14 51 wie Mk 15 21, daß völlig gleichgültige Personen in die Erzählung eingeführt werden, der ungenannte Jüngling, der bei der Flucht sein Gewand in den Händen der Häscher läßt, und Simon von Kyrene, der Jesu Kreuz trägt und als „Vater des Alexander und Rufus“ bezeichnet wird. Beide Male sind es Züge minderer Bedeutung, mit denen die Personen charakterisiert werden: der ungenannte Jüngling spielt eine Rolle, die eher lächerlich als erhaben wirkt [1] und deren Wiedergabe zum Stil der Leidensgeschichte wenig stimmen will; Simon von Kyrene aber wird zwar wichtig für die Passion als Helfer beim Tragen des Kreuzes; aber wir erfahren nicht, mit welcher Gesinnung er sich dem Transport zum Richtplatz einfügt. Wohl aber erfahren wir, wie seine Söhne heißen! Was zunächst befremdlich erscheint, wird erklärlich, wenn man annimmt, daß Leser des Berichts sowohl jenen Jüngling wie diese Söhne des Kyrenäers kannten. Dann sollten sie mit diesen Bemerkungen auf Augenzeugen der Geschehnisse verwiesen werden. Markus bringt sonst nirgends solche Hinweise; sie wirken geradezu als Fremdkörper, weil seiner Darstellung sonst alle persönlichen Momente fehlen; das Evangelium bietet Heilsgeschichte, nicht individuelle Erlebnisse. Also werden die beiden Hinweise älter als Markus sein. Die beiden Seitenreferenten, Matthäus und Lukas, bestätigen dieses Urteil, indem sie von dem ungenannten Jüngling wie von den Söhnen des Simon schweigen. So wird man auch diese Hinweise, dann aber auch die Ereignisse, die sie versichern sollen, dem älteren Bericht zuschreiben dürfen; und in der Tat liegt es ja nahe, solche Verbindungen des Ereignisses mit der Gemeinde in dem

[1] Daß die kleine Szene aus Amos 2 16 heraus entwickelt sei — ὁ γυμνὸς διώξεται ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ —, ist darum unwahrscheinlich, weil diese Amos-Stelle im messianischen Beweis keine Rolle spielt.

alten Bericht zu suchen, dessen Lesern die Generation derer, die dabei waren, noch nahe stand. Es sind wichtigste Begebenheiten, die hier auf das Zeugnis Mitlebender gegründet werden: die Gefangennahme Jesu wie die Exekution selbst. Und dieses Interesse verleiht auch dem Nebensächlichen seine Bedeutung, wenigstens für die, denen die erwähnten Personen noch bekannt sind.

Ob auch die Verleugnung des Petrus nach dem Bericht eines Augenzeugen erzählt ist, mag immerhin gefragt werden[1]. Ein ausdrücklicher Hinweis dieser Art ist im Text nicht gegeben. Dem ältesten Bericht dürfte die Szene der Verleugnung aber angehören. Denn es ist in hohem Grade wahrscheinlich, daß eine Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus in Galiläa, wie wir sie für das Ende des alten Berichts voraussetzen mußten, in Beziehung stand zu der Verleugnung des Meisters durch den Jünger: die Wiederaufnahme zum Fall, die besondere Begnadung zur besonderen Schuld. Dann gehörte Mk 14 $_{29-31}$ auch schon im ältesten Bericht zu 14 $_{28}$. Wurde aber die Verleugnung geweissagt, so mußte sie auch erzählt werden.

Wenn auf solche Weise der älteste, vor Markus liegende Bericht über die Leidensgeschichte in seiner Existenz wahrscheinlich und in seinem Umfang wenigstens einigermaßen greifbar geworden ist, so darf man wohl nach Sinn und Ziel einer solchen zusammenhängenden Erzählung fragen. Wenn ein Christ es unternahm, das Leiden Jesu im ganzen zu erzählen, wenn er das unternahm zu einer Zeit, da man vom Leben Jesu nur in einzelnen Geschichten berichtete, so konnte ein solches Unternehmen nur ein Ziel haben: den im Osterglauben begründeten Sinn der Ereignisse darzustellen. Was in Jerusalem damals geschehen war, mußte dem Christen so anstößig, so verletzend sein, daß ein Bericht über diese Dinge nur als ein Dokument der Schande und Schmach gelten konnte. Erst wenn man überzeugt war, nicht nur, daß Christus beim Vater lebte, sondern auch, daß die Schmach der Verhaftung und die Qual der Pfählung sich nach Gottes Willen vollzogen hatten — erst dann konnte man in sinnvoller Weise davon berichten. Daß hier Gottes Willen geschehen war, ahnten, wußten alle, die den Auferstandenen bekannten. Bewiesen wurde es ihnen durch die

[1] Vgl. Lietzmann, Der Prozeß Jesu (Sitz.-Ber. d. Berlin. Akad., 1931, 314 f. und ZNW 1931, 213).

Schrift des Alten Testaments. Schon das älteste bei Paulus I Kor 15 3 ff. erhaltene Kerygma redet von dem Tod Jesu „für unsere Sünden nach der Schrift“ und von der Auferweckung „am dritten Tage nach der Schrift“. In den urchristlichen Zeugnissen wird oft betont, daß „dies von ihm geschrieben steht“; bestimmte Zitate aus dem Alten Testament werden aber in diesem Zusammenhang nicht beigebracht (s. Lk 18 31 Mk 14 21. 49 Lk 24 26. 27. 44 ff.). Darin lebt vielleicht eine alte Übung fort. Es ist wahrscheinlich, daß der Schriftbeweis zunächst nur Postulat war, ein im Osterglauben wurzelndes Postulat. Der Osterglaube aber barg die Gewißheit, daß auch das Leiden Jesu nach Gottes Willen geschehen sei; und Gottes Wille mußte in der Schrift zu finden sein. So mag man von dem Zeugnis der Schrift geredet haben, noch bevor man es wirklich darbieten konnte. Man fand dann in bestimmten alttestamentlichen Texten — Ps 22 31 69 Jes 53 — das Leiden Jesu im voraus geschildert; man las diese Texte wieder und wieder als Passionsevangelium; daraus erwuchs, sicher noch vor der Entstehung des Markusevangeliums, eine Vorstellung von Leidensweg und Leidensstunde. Zusammenhängende Berichte mußten diesen Vorstellungen gerecht werden; so kamen diese im Alten Testament beheimateten Motive in den Text der Passion. Das geschah zumeist ohne Zitierung der alttestamentlichen Worte, lediglich in Form der Erzählung. Dem Kundigen war dies genug; er fühlte die Übereinstimmung zwischen Bericht und Schrift; er sah Gottes Willen hier verkündet und dort verwirklicht. Wir dürfen annehmen, daß schon der älteste Bericht Geschehnisse aus der Passion erzählt hat, die nur dadurch eine Bedeutung gewannen, daß man sie von der Schrift angekündigt wußte. Dann war auch all das Schimpfliche und Entehrende, was Jesus angetan war — Verhaftung, Mißhandlung, Kleiderverteilung, Verspottung — in der Heilsgeschichte legitimiert; denn es war nach Gottes Willen geschehen.

Nicht exegetischem Eifer entstammen also diese alttestamentlichen Beziehungen der Leidensgeschichte, sondern heilsgeschichtlichem Verstehen. Die Passion hat ihren „Sitz“ nicht in der Erbauung und Erhebung des Einzelnen, sondern in der Verkündigung an die Gemeinde, in der Predigt. Es galt zu zeigen, daß ein paradoxes, für menschliche Gedanken sinnloses Geschehen den Beginn der Endzeit, also ein Stück der Heilsvoll-

streckung darstellte. Der Christus mußte solches leiden (Lk 24 26).

Wenn man die Bedeutung dieser alttestamentlichen Begründung verstehen will, muß man sich des modernen Irrtums entschlagen, daß es dem ältesten Erzähler auf eine Wertung angekommen sei, wie sie dem Bewußtsein der Gegenwart nahe liegt: auf die Darstellung rührender und heroischer Vorgänge etwa oder auf die Erhellung eines geschichtlichen Vorgangs. Die älteste Leidensgeschichte war weder rührend noch heroisch; sie enthielt kein Wort, das von der menschlichen Größe Jesu im Dulden redete, kein Wort auch, das an die menschlichen Empfindungen der Leser appelliert hätte. Wir können dieses Urteil mit aller Sicherheit aussprechen, denn auch die Leidensgeschichte des Markus zeigt denselben Charakter; und wer etwa die Szene der Gefangennahme oder das Verhör vor Pilatus liest, ohne etwas in den Text hineinzuinterpretieren, erstaunt über die Kargheit der Darstellung und die Abwesenheit aller Züge, die Gefühle der Handelnden verraten oder Gefühle der Leser in Anspruch nehmen.

Aber auch auf den geschichtlichen Ablauf ist das Augenmerk des Erzählers nicht gerichtet. Gerade der Abschnitt, den wir wegen seiner Bestimmung des Todesdatums mit aller Wahrscheinlichkeit dem ältesten Bericht zuweisen können, gerade die Darstellung von Anschlag und Verrat Mk 14 1. 2. 10. 11 ist dafür bezeichnend. Denn hier wird nicht der geringste Versuch unternommen, die Vorgänge in historischen Zusammenhang zu bringen und die Motive der Synedristen wie des Verräters wenigstens anzudeuten. Eine Versammlung der Gegner, einen Dialog zwischen den Hohenpriestern und Judas, hat erst Matthäus berichtet. Was bei Markus steht und was wir aus dem ältesten Bericht ableiten, ist eine kurze Angabe der Vorgänge, die man aus dem weiteren Verlauf der Passion erschließen konnte — und nichts mehr. Man wußte, daß die Synedristen Jesus durch einen Handstreich vor dem Fest in ihre Gewalt gebracht hatten und daß die Häscher sich bei diesem Unternehmen eines Jüngers Jesu, des Judas, bedient hatten, um Jesus aufzufinden und zu erkennen. Also mußten sie jenes beschlossen und dieses verabredet haben; und nichts anderes steht in jenen vier Versen Mk 14 1. 2. 10. 11, die keine Situation zeichnen und keinen Vorgang schildern, sondern nur angeben, was man erschließen mußte.

Das eigentliche Anliegen schon des ältesten Berichtes ist also nicht die Berichterstattung, sondern die Verkündung dessen, was von Gott aus in der Passion geschehen ist. Diesem Zweck dient die *Motivierung im Alten Testament*, die gewiß schon den alten Bericht durchzog und in dem des Markus ein wesentliches Element wurde. Es sind dabei ganz verschiedene Verwendungen des Alten Testaments zu unterscheiden. Es kann auf das Schriftwort verwiesen sein, ohne daß ein bestimmtes Zitat beigebracht wird: Mk 14 21. 49. Es begegnet ein ausdrückliches Zitat (nur Mk 14 27: „Ich werde den Hirten schlagen") und ein vollständiges Zitat ohne Zitationsformel: das letzte Wort Jesu Mk 15 34. Weiter wären die Stellen zu nennen, wo die Verwendung bezeichnender Worte aus den alttestamentlichen Stellen dem Kundigen die Beziehung verrät, ohne daß die „Schrift" überhaupt erwähnt wird. So ist die Kleiderverteilung nach Ps 22 19 erzählt, die Tränkung des Sterbenden mit Essig nach Ps 69 22. Bei der Verspottung des Gekreuzigten hängt das bezeichnende Kopfschütteln der Vorübergehenden offenbar mit Ps 22 8 zusammen; bei der Mißhandlung nach dem Verhör das Anspucken und das Schlagen mit Ruten wahrscheinlich mit Jes 50 6. Aber ist auch von den Schächern erzählt, um Jes 53 12 zu erfüllen: „Er ward unter die Übeltäter gerechnet?" Sollen die Schmähungen der Schächer Mk 15 32 sich auf den Leidenspsalm beziehen, der von den Schmähungen derer spricht, „die dich schmähen" (Ps 69 10)? Wenn man die Psalmen liest, die das meiste Material für die Leidensgeschichte geliefert haben, also 22, 31, 69, so fällt in allen drei die Erwähnung des Schreiens auf (22 25 31 23 69 4). Wie von diesen Stellen aus offenbar Jesu Todesstunde gestaltet ist, so könnten die jene Sätze umgebenden Schilderungen für die Gethsemaneszene wichtig geworden sein. Endlich darf man auch fragen, ob die Bezeichnung des Verräters als Tischgenosse — „der mit mir ißt" Mk 14 18 — schon irgendwie mit Ps 41 10 „der mein Brot ißt" zusammenhängt.

Während jene ersten vier alttestamentlichen Beziehungen — Kleiderverteilung, Trank, Spott, Mißhandlung — sich durch die Wortwahl deutlich zu erkennen geben, lassen sich die zuletzt genannten nicht mit Sicherheit feststellen. Aber die Möglichkeit eines Zusammenhangs mit dem Alten Testament läßt sich nicht ohne weiteres abweisen, wenn man erwägt, daß im

Alten Testament nicht bestätigende Stellen gesucht, sondern daß die alttestamentlichen Leidenskapitel von Anfang an als Passionsgeschichte im Zusammenhang gelesen wurden. Den besten Beweis dafür liefert der Umstand, daß in den anderen Evangelien die alttestamentliche Färbung in bezeichnender Weise zugenommen hat[1] — und zwar ohne ausdrückliche Zitierung. Man brauchte in der Leidensgeschichte nicht Reflexionszitate, wie sie Matthäus in die Schilderung des Lebens Jesu eingefügt hat, sondern heilsgeschichtliche Darstellung; man las die Leidenskapitel des Alten Testaments als maßgebende Quelle für die Leidensgeschichte.

An diesem Punkt der Überlegung kann die Frage nicht länger zurückgestellt werden, ob diese alttestamentlich gefärbten Darstellungen nicht insgesamt als ungeschichtlich erklärt werden müssen. Zweifellos ist an einigen Stellen die Passion einfach aus dem Alten Testament bereichert worden; die Bibelstellen haben Geschichte produziert. Dieses Urteil gilt z. B., wenn Matthäus den Preis des Verrats auf 30 Silberlinge anzugeben weiß (Mt 26 15). Die Nachricht ist nicht erkundet, sondern erlesen; sie stammt aus derselben Stelle Sach 11 12. 13, die auch zu der Judaslegende Mt 27 9 Matêrial geliefert hat. Aber es wäre verkehrt, dieses Urteil auf alle Begebenheiten anzuwenden, die als Erfüllungen des Alten Testaments dargestellt werden. Einige von ihnen sind mit großer Wahrscheinlichkeit aus allgemein historischen Gründen für geschichtlich zu halten. Auf die Kleider des Delinquenten haben die Soldaten ein sogar mit den Digesten[2] belegbares Recht; die Verspottung ist wahrscheinlich und die Mißhandlung immerhin glaublich. Aber erzählt ist dies alles — gleichviel ob man es wußte oder erschloß oder erfand — lediglich, weil man in ihm Gottes Willen erkannte, wie er in der Schrift geoffenbart war. Man hätte von dem Vor-

[1] Aus der einleitenden Angabe über die Absicht der Synedristen macht Mt 27 3 f. einen Bericht über Versammlung und Beschluß: *τότε συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι . . . καὶ συνεβουλεύσαντο . . .* Das stammt offenbar aus Ps 31 14: *ἐν τῷ συναχθῆναι αὐτοὺς ἅμα ἐπ' ἐμὲ τοῦ λαβεῖν τὴν ψυχήν μου ἐβουλεύσαντο.* Den Spott der Vorübergehenden, den bereits Mk nach Ps 22 darstellte, berichtet Lk 23 35 mit den Worten: *εἱστήκει ὁ λαὸς θεωρῶν. ἐξεμυκτήριζον δὲ καὶ οἱ ἄρχοντες*, die zweifellos nach Ps 22 8 gebildet sind: *πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με.*

[2] Digesta 48, 20 6.

gang der Kreuzigung gewiß noch viel mehr erzählen können, entweder auf Grund von Überlieferung durch Simon von Kyrene oder auf Grund von Bekanntschaft mit dem üblichen Exekutionsverfahren. Wenn der Bericht trotzdem nicht reichhaltiger gestaltet wurde, so hatte das seine Ursache in der Beschränkung auf die heilsgeschichtlich verständlichen, weil biblisch belegten Tatsachen. In diesem Zusammenhang muß als bedeutsam hervorgehoben werden, daß kein Synoptiker vom Annageln der Hände berichtet, obwohl der klassische Leidenspsalm (22 17) vom Durchbohren der Hände und Füße spricht. Wenn nur die Ostererzählungen des Lukas und Johannes darauf anspielen (Lk 24 39 Joh 20 25. 27), so darf man immerhin fragen, ob das Schweigen der Kreuzigungsberichte trotz der Möglichkeit alttestamentlicher Begründung es nicht nahelegt, daß die ältesten Erzähler sich den Vorgang anders vorgestellt und die Befestigung des Körpers durch Anbinden vorausgesetzt haben. Das würde dann wieder bezeugen, daß man zunächst zurückhaltend war mit dem Erfinden von Ereignissen der Leidensgeschichte, die, wiewohl biblisch belegbar, doch im Widerspruch standen zu dem, was man von den Vorgängen zu wissen glaubte. Aus der Feststellung alttestamentlicher Begründung eines Motivs kann also nicht immer und nicht ohne weiteres das Verdikt über seine Geschichtlichkeit erhoben werden.

Galten diese grundsätzlichen Betrachtungen über die alttestamentliche Motivierung sowohl dem Markusbericht wie der zu erschließenden älteren Darstellung, so muß nun nach dem S i n n d e r M a r k u s - P a s s i o n gefragt werden. Ein beträchtlicher Teil des Stoffes lag ihm, wie gezeigt, schon vor. Wenn man feststellen will, in welchem Sinn er das Überlieferte gestaltet hat, so muß man die Stücke untersuchen, bei denen überhaupt ein Unterschied zwischen Markus und dem ältesten Bericht festzustellen war. Soviel ich sehe, kommen drei Perikopen für diese Untersuchung in Betracht:

1. Markus hat der Abendmahlsperikope jene einleitende Legende 14 12–16 vorangestellt, durch die das letzte Mahl zum Passahmahl wird (s. S. 182). Aber diese Veränderung hat keinen literarischen Anlaß, so daß aus ihr der Wille des Schriftstellers zu erkennen wäre. Sie ist vielmehr ganz offenbar kultisch bedingt. Hier kommt das Interesse von Gemeinden zum Ausdruck,

die das Abendmahl als Fortsetzung des jüdischen Passahmahles begehen [1]. Das braucht nicht nur in Palästina und Syrien der Fall gewesen zu sein. Es wäre denkbar, daß auch anderswo von christlichen, aus dem Diaspora-Judentum hervorgegangenen Gemeinden dieses Ritual benutzt und auf solche Weise jenes Interesse entstanden wäre. Markus hat dann durch Aufnahme der Legende diesem Verständnis des Abendmahls Genüge getan, zugleich freilich eine Unstimmigkeit zwischen der legendaren Einleitung und dem Bericht 14 22–25 geschaffen, die erst Lukas beseitigt hat.

2. Markus hat die Erzählung von einer Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus durch die Legende vom leeren Grab ersetzt. Denn das scheint mir die Lösung des Rätsels zu sein, das der Schluß des Markus-Evangeliums der Forschung stellt [2]. Ich setze dabei voraus, daß die älteste Leidensgeschichte eine oder mehrere Erscheinungen des Auferstandenen vor Petrus und den Jüngern erzählt hat. Wir müssen eine solche Erzählung für den alten Bericht aus Mk 14 28 erschließen; wir wissen aus I Kor 15 5, daß sie in früher Zeit existiert hat; wir erkennen einen Rest ihrer Existenz in der Andeutung Lk 24 34; wir können uns nach Joh 21 und dem Petrus-Evangelium von ihr eine Vorstellung machen. Ich setze weiter voraus, daß Mk 16 8 den Schluß des Markus-Evangeliums bildet, daß also der Text, wie ihn die alten Handschriften, Vaticanus und Sinaiticus, sowie der sinaitische Syrer bieten, vollständig ist. Dann haben die Schlußworte nicht psychologische, sondern literarische Bedeutung: die Frauen „sagten niemandem etwas, denn sie fürchteten sich". Das bedeutet, daß die Erzählung vom leeren Grab weiteren Kreisen bis dahin unbekannt war. Freilich hat Markus diese

---

[1] Vgl. Ed. Schwartz, ZNW 1906, 23 f.; Bultmann [2] 307 f. Der Abendmahlsbericht selbst, in dessen Beurteilung ich von der üblichen Kritik wesentlich abweiche, wird später untersucht werden.

[2] Aus der neueren Debatte nenne ich, ohne im einzelnen zu den Ergebnissen Stellung zu nehmen: Albertz, Zur Formengeschichte der Auferstehungsberichte, ZNW 1922, 259—269; Lyder Brun, Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung, 1925; Bickermann, Das leere Grab, ZNW 1924, 281—292; Lindton, Der vermißte Markusschluß, Theol. Bl. 1929, 229—234; Goguel, La foi à la résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif (Bibl. de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses XLVII) 1933, S. 173 ff. Außerdem vgl. Bultmann [2] und die Kommentare von Klostermann und Hauck.

Geschichte vom leeren Grab mit diesem Schluß nicht erst geschaffen. Sie ist eine Legende von selbständigem Leben mit dem Sinn, die Auferstehung am leeren Grab zu demonstrieren. Daß sie ursprünglich vom Zusammenhang unabhängig war, sieht man an der Nennung der Frauen am Anfang, die nach der Erwähnung in 15 47 überflüssig erscheint. Es ist echter Legenden-Ton in der Geschichte: menschliche Besorgnis wegen des Steines; wunderbare Hilfe, denn er ist schon abgewälzt; himmlische Deutung des Ganzen durch den Engel und Flucht der furchtsamen Frauen. Denn dieser Schluß gehört zur alten Legende [1]. Nicht zu ihr gehört dagegen der Auftrag in 16 7; hier scheint der Evangelist die Grabeslegende mit den bereits vorhandenen Traditionen der Gemeinde verbunden zu haben.

Offenbar sind in der Gemeinde verschiedene Überlieferungen über Erscheinungen Jesu in Umlauf gewesen, vom Osterglauben geschaffen oder ihn selbst erst hervorrufend. Nicht nur Jünger hatten Erscheinungen gehabt und nicht nur in Galiläa war dieses Erlebnis aufgetreten. Auch Jakobus der Herrenbruder war Zeuge der Auferstehung geworden; das wußten Christen zu des Paulus Zeit (I Kor 15 5). Und wenn die Geschichte von Emmaus, die einzige fast rein erhaltene [2] Osterlegende des Neuen Testaments neben der Grabeslegende, von zwei Anhängern Jesu handelt, die nicht zum Zwölferkreis gehören, so zeigt sich hier die Verschiedenheit der Schauplätze schon in der alten Überlieferung. Also war die Erscheinung vor Petrus nicht der einzige, allein maßgebliche Vorgang; der Osterglaube, der Glaube, daß Jesus beim Vater weile und wiederkommen werde, hatte sich hier wie dort in ähnlicher Weise mitgeteilt. Ein zentrales Oster-Erlebnis mußte daher die — nach jüdischen Voraussetzungen ohne weiteres anzunehmende — Tatsache zum Ausdruck bringen,

---

[1] Die Versicherung, daß man ein besonders geheimnisvolles Wunder zunächst (bis zum Tode des Wundertäters) nicht weiter erzählt habe, findet sich auch nach Totenerweckungen in den Apophthegmata Patrum: Sisoes 18, Gelasius 3. Hier scheint allerdings das Schweigen auch aus persönlichen Gründen erwünscht zu sein; immerhin besteht wohl auch die Absicht, zu erklären, warum ein solches Wunder nicht allgemein bekannt geworden sei.

[2] So auch Bultmann [2] 310. Begreiflicherweise ist auch diese Legende bei ihrer Aufnahme in ein Evangelium mit dem übrigen Traditionsstoff verbunden worden. Das geschah durch die Verse Lk 24 21 b (oder 22) bis 24. Die alte Legende von Emmaus hat natürlich nicht nur eine erste Erscheinung, sondern auch eine erste Botschaft berichten wollen.

daß Jesu Körper nicht im Grabe geblieben war. Noch Paulus hat die Osterpredigt nicht auf diese Tatsache gegründet, da das ihm überlieferte Kerygma nichts davon sagte. Aber es ist begreiflich, daß sich — immer auf Grund jener jüdischen Voraussetzungen — eine Legende vom leeren Grab bilden mußte, wenn von Erscheinungen des Auferstandenen, auch auf judäischem Boden, erzählt wurde. Und es ist erst recht begreiflich, daß diese Erzählung — zentral, weil am Grabe selbst spielend, und die Voraussetzung aller Erscheinungen liefernd — den anderen Überlieferungen den Rang ablief. So hat Markus diese Grabeslegende an Stelle der Petruserscheinung aufgenommen. Ihr Schluß schilderte eigentlich nur die Wirkung der Engelsbotschaft auf schwache Menschen und erklärte zugleich, warum man bisher nichts vom leeren Grabe gewußt habe; dieser Schluß wird nun zum Schluß des Evangeliums. Aber Markus verweist zugleich auf die Erscheinungen: er läßt den Engel die Verheißung aus 14 28 wiederholen und hinzufügen: „dort werdet ihr ihn sehen“ [1]. Dieser Hinweis führt über die Grenze des Buches hinaus und hinein in den Gesamtbereich der urchristlichen Erfahrung des Auferstandenen.

Die Grabeslegende ist also kein Werk des Markus. Darum ist sie für unsere Betrachtung nicht geeignet, den Sinn der Markus-Passion zu offenbaren. Markus ist hier, wie so oft, Überlieferer und nicht Gestalter gewesen.

3. Die dritte Perikope, in der man einen Eingriff des Evangelisten zu vermuten das Recht hat, ist die Szene vor dem Synedrium. Denn hier verrät der Vers 14 59 „aber auch so war ihr Zeugnis nicht gleich“ jedenfalls eine Unstimmigkeit: ein Anklagepunkt wird angeführt und belegt, darf aber nicht genügen, denn es soll noch ein zweiter Grund genannt werden. Es liegt also keine einheitliche Erzählung vor, sondern eine Zusammen-

[1] Daß dieser Vers Mk 16 7 eingefügt ist, kann auch aus dem Zusammenhang geschlossen werden, denn 16 8 schließt an 16 6 an. Wenn die Frauen „vom Grabe flohen, denn Zittern und Entsetzen kam sie an“, so ist das nicht die Folge eines tröstenden und Aufklärung verheißenden Wortes wie 16 7, sondern eines rätselhaften Geschehens, wie es in 16 6 erzählt war. Auch kann die alte Legende nicht mit dem Ungehorsam der Frauen gegenüber himmlischem Befehl geschlossen haben, ohne solchen Ungehorsam bestraft werden zu lassen. Anders liegt es, wenn der himmlische Befehl 16 7 gar nicht erteilt war; dann handelt 16 8 nicht von Widerstreben, sondern nur von menschlicher Furcht.

fügung von Motiven. Was im ältesten Bericht stand (s. S. 183), ist schwer zu sagen; wohl aber, welches Motiv der Evangelist Markus hervorzuheben wünscht. Es ist das Motiv, das in seiner Erzählung den Ausschlag gibt: das Bekenntnis Jesu als Messias. Man darf hier nicht die geschichtliche Frage voranstellen, ob die Verhandlung überhaupt stattgefunden, ob und in welchem Sinn sich Jesus in jenem Augenblick wirklich als demnächst erhöhten und wiederkommenden Menschensohn bezeichnet habe. Wirkliche Kunde von einer solchen Verhandlung konnten die Christen schwerlich besitzen. Den geschichtlichen Anknüpfungspunkt bot die überlieferte, vielleicht von Alexander und Rufus (Mk 15 21) vermittelte Nachricht, daß Jesus als Prätendent hingerichtet worden sei. Was Markus aber 14 61–63 darstellen will, ist dies, daß inmitten aller Schmach Jesu überirdische Hoheit aufleuchtet, inmitten dieses Delinquenten-Schicksals seine himmlische Zukunft der Welt kundgegeben wird. Es ist der erste Höhepunkt der Leidensgeschichte bei Markus; und er ist ganz deutlich als solcher kenntlich gemacht durch alles, was, in schärfstem Gegensatz zu dieser Verkündung, als Feindschaft der Welt offenbar wird: das Urteil des Synedriums, das vom Erzähler ohne weiteres zu postulieren war; die Mißhandlung, die aus Jes 50 6 erschlossen wurde [1]; die dreimalige Verleugnung

[1] Auch hier muß man sich zunächst von geschichtlichen Erwägungen darüber freimachen, ob dies Brauch oder Spiel sei (Rudberg, Ztschr. f. neutest. Wiss. 1925, 307; van Unnik, ebenda 1930, 310); aber auch von geschichtlichen Bedenken, ob dies wirklich den Synedristen zuzutrauen sei und mitten in der Nacht, und ob nicht Lukas recht habe, der 22 63–65 die Wächter vor dem Verhör sich auf diese Weise die Zeit vertreiben läßt. Solche Bedenken mag Lukas gehabt haben, und darum hat er geändert; dem Markus waren sie fremd. Er wollte mit dieser Bemerkung betonen, daß sich auch hier wieder, in Schmach und Schande, die Schrift erfüllt, d. h. Gottes Wille verwirklicht habe: *τὸν νῶτόν μου ἔδωκα εἰς μάστιγας, τὰς δὲ σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπτυσμάτων* (Jes 50 6). Man darf nicht, wie es meist geschieht, die Aufforderung *προφήτευσον* nach Matthäus und Lukas deuten: ‚gib an, wer dich schlägt‘, sondern als höhnische Aufforderung an den angeblichen Mann Gottes ‚gib einen Gottesspruch von dir‘. Wenn das Verhüllen des Gesichts berichtet wird, so soll das vielleicht eine Erfüllung des letzten Satzes aus dem Zitat sein: er kann sich dem entehrenden Anspucken nicht entziehen, denn man hat ihm die Augen verbunden. Das Verhüllen gehört also nicht zum Schlagen, sondern zum Spucken. Die Szene steht mit Verurteilung und Verleugnung im wirkungsvollsten Gegensatz zur Selbstoffenbarung 14 62. Wenn Bultmann [2] 293 die Stellung der

durch Petrus, die wohl bereits zum Überlieferungsstoff aus dem älteren Bericht gehörte (s. S. 184).

Den zweiten Höhepunkt bildet die Todesszene. Hier muß zunächst von dem letzten Wort Jesu die Rede sein. Daß der Erzähler ihm besondere Bedeutung zumißt, ist aus dem Mißverständnis der Hörer zu ersehen, die aus Elohi oder Eli „mein Gott" die Nennung des Propheten Elijah heraushören. Man wird an die berühmten Mißverständnisse im vierten Evangelium erinnert, die immer dazu beitragen, Rang und Bedeutung des vorhergehenden Wortes zu erhöhen; denn den Menschen ist ihr Verständnis verschlossen. Dann muß aber von vornherein die immer wieder diskutierte Möglichkeit ausscheiden, daß in dem letzten Ruf „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" die endgültige Verzweiflung Jesu, ja sein Zusammenbruch zum Ausdruck komme. Man setzt dabei einen Berichterstatter voraus, der, nur an der Geschichte interessiert, auch das Peinliche und dem Christentum Abträgliche treulich auf die Nachwelt bringt. Diesen Berichterstatter hat es nicht gegeben; denn die ganze Leidensgeschichte ist zur Erbauung und nicht zur Beirrung der Christen geschrieben. Ein Erzähler, der das letzte Wort Jesu in dieser Weise, durch das Mißverständnis der Hörer, hervorhebt, hat dieses Wort nicht im Sinn einer Selbstaufgabe verstanden. Schon die literarische Art der Leidensgeschichte schließt also eine solche Deutung aus. Sie ist aber auch inhaltlich unmöglich. Denn jenes letzte Wort Jesu ist der Anfang des 22. Psalms, des Psalms, der den Christen ganz wesentlich das Verständnis der Passion erschlossen hatte und mit dessen Worten wenige Verse vor diesem Ruf der Spott der Vorübergehenden erzählt war (Mk 15 29 Ps 22 8). Wer diesen Ruf des jüdischen Beters in höchster Not nachspricht, drückt nicht unfrommes Widerstreben gegen Gott aus; ein Bibelwort auf den Lippen eines Sterbenden bedeutet dieser Bibelfrömmigkeit unter allen Umständen Einklang mit Gott. Entweder hat man von Ohrenzeugen gewußt, daß Jesus dieses Psalmwort vor seinem Ende gebetet habe, oder man hat die Erfüllung des 22. Psalms bis in die letzten Augenblicke durchführen wollen und Jesus darum diese Worte in den Mund gelegt — in keinem

Szene „besonders unglücklich" findet, so urteilt er nach historischer Wahrscheinlichkeit, aber nicht aus dem γένος des Berichts heraus, dem an der „Erfüllung", nicht an der Wahrscheinlichkeit liegt.

Fall kommt in diesem Ruf verzweifelte Trostlosigkeit zum Ausdruck, immer ist biblisches Wort Zeugnis des Glaubens.

Schon im ältesten Christentum freilich hat man Anstoß an diesem letzten Wort Jesu genommen — ein Zeichen, daß man jene symbolische Bedeutung des Bibelwortes nicht mehr zu würdigen wußte. Lukas hat den letzten Ruf durch ein milderes Wort aus dem anderen Leidenspsalm, Ps 31 6, ersetzt; das Petrus-Evangelium hat korrigiert: „Meine Kraft, meine Kraft, warum hast du mich verlassen!"; die Handschrift D hat im Markustext geändert: „Warum hast du mich geschmäht?" Aber das sind Mißverständnisse, entstanden aus einer Gesinnung, die nicht mehr das Bibelwort als solches zu würdigen weiß.

Auf den letzten Ruf Jesu folgt der Essigtrank, abermals eine „Erfüllung", hier dem Ps 69 22 entsprechend [1]. Dann wird der letzte Schrei erwähnt; wer die Leidenspsalmen las, fand ihn in allen dreien angekündigt (s. S. 187). Die Begleiterscheinung des Todes Jesu aber, das Zerreißen des Tempelvorhangs, darf man so wenig nach Matthäus interpretieren wie den Spottruf bei der Mißhandlung (s. S. 193 Anm. 1). Bei Matthäus bedeutet der Vorgang im Tempel ein kosmisches Zeichen neben anderen, dem Erdbeben, der Gräberöffnung, der Totenauferstehung — und nach diesen ist er zu interpretieren. Bei Markus wird er als einziges „Zeichen" berichtet und wäre auch aus sich allein zu interpretieren, wenn nicht neben ihm ein Vorgang erzählt wäre, der, recht betrachtet, auch als „Zeichen" gemeint ist und von dem aus sich auch der Sinn des Tempelvorgangs ergibt: das Bekenntnis des Centurio. Er erkennt in Jesus den Sohn Gottes (nicht etwa: einen Göttersohn) — und das ist ein Wunder, denn es liegt außerhalb der geschichtlich-menschlichen „Möglichkeit". Keiner hat das besser als Lukas gesehen, der den Centurio nur zu der dem menschlichen Vermögen in der Tat zugänglichen Erkenntnis gelangen läßt, daß „dieser Mensch

---

[1] Man darf auch hier nicht in den Fehler verfallen, nach Matthäus zu interpretieren, und etwa das Wort *ἄφετε ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἠλίας* den Spöttern in den Mund legen (wie sy[s]), um es als Abwehr des Essigtranks zu deuten: „Laßt das sein, wir wollen sehen, ob Elias kommt." Denn *ἄφετε* ist unserem „warte" vergleichbar und wird zur 1. Person des Imperativs hinzugesetzt (MOULTON, Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments, 276). Der Handelnde will das Leben des Delinquenten mit dem Essigtrank verlängern, wenn auch nach Ps 69 22 dieser Trank als Qual und nicht als Labsal zu gelten hat.

wahrhaftig ein Gerechter" war. Hier ist nur das psychologische Wunder gemeint, das aus zahlreichen Martyrien bekannt ist, die Überwindung des Henkers durch den Märtyrer. Bei Markus ist von einem größeren Wunder die Rede, von der Bekehrung eines Ungläubigen durch den sterbenden Heiland; nicht Wort oder Tugend eines Menschen wirken, sondern die Heilskraft dieses Sterbens im ganzen [1]. Dann ist der Bericht von dieser Bekehrung nicht eine erbauliche Legende, mit der man das Sterben Jesu verschönt hat, sondern der letzte Erweis der überirdischen Sendung Jesu auf Erden, und darum ein „Zeichen". Der erste Heide wird bekehrt; in seinem Wort gibt das Heidentum Antwort auf den Tod Jesu.

Dann aber ist das Zerreißen des Tempelvorhangs eine Parallele dazu; denn hier antwortet das Judentum. Während die Juden nur Spott für den Sterbenden haben, bezeugt die alte heilige Stätte der Juden, daß hier Entscheidendes geschehen sei. Dabei mag die jüdische Überlieferung dem Evangelisten den Stoff geboten haben, jene Überlieferung [2], nach der sich 40 Jahre vor der Zerstörung des Tempels seine Türe wunderbar geöffnet habe, eigentlich wohl um den bevorstehenden Auszug des Numens anzudeuten [3]. Markus will den Vorgang kaum so verstanden wissen, sondern einfach als Reaktion des heiligen Ortes auf das große heilsgeschichtliche Geschehen. In solcher Weise hat Markus dem Tod Jesu sein Relief verliehen: Judentum und Heidentum bekennen die Bedeutung der Stunde.

So hat Markus in den beiden Höhepunkten: Verhör und Kreuzigung, deutlich wahrnehmbar das heilsgeschichtliche Verständnis der Passion zum Ausdruck gebracht und hat diese Verkündigung des von Gott gewollten Geschehens mit der Botschaft des Engels „er ist auferstanden" abgeschlossen.

---

[1] *οὕτως* bezieht sich also nicht auf einen Einzelvorgang wie D interpretiert: *οὕτως αὐτὸν κράξαντα*, sondern auf alles, was sich dort abgespielt hat (vgl. Lukas: *τό γενόμενον*).

[2] pal. Joma 43 c, bab. Joma 39 b, Josephus Bell. jud. VI § 293; vgl. auch Tacitus, Hist. V 13.

[3] Wenn Markus ein Zeuge dieser Überlieferung ist, so kann sein Evangelium kaum vor 70 angesetzt werden, da die Überlieferung von den Unheilszeichen im Tempel wohl erst nach ihrer Bestätigung durch die Katastrophe in weitere Kreise gedrungen sein dürfte. Auch die Grabeslegende scheint mir auf eine Zeit zu deuten, da keine Kontrolle am Ort mehr möglich war, denn sonst wäre dergleichen wohl angedeutet worden.

Da hier von dem Sinn die Rede ist, den die Erzähler der Leidensgeschichte abgewonnen haben, so müssen auch die Passionsberichte der anderen Evangelien behandelt werden, obwohl die gesamte Eigenart dieser Bücher hier nicht zur Debatte steht.

Matthäus hat, wie er es auch sonst tut, Einzelheiten gestrichen und auf diese Weise die Legende von der Findung des Saales rationalisiert (Mt 26 17–19). Er hat auch manches verdeutlicht oder ausgeführt und ist dabei gelegentlich vom Sinn der Markusworte abgewichen[1]; die klarere Textgestaltung des Matthäus erweist sich dann oft als Versuchung für den Interpreten, nun auch die Markusdarstellung nach dem Vorbild des Matthäus zu verstehen. Endlich hat Matthäus den Stoff der Passion gemehrt, indem er Einzelheiten einfügte, die man aus dem Alten Testament abgelesen hatte: die 30 Silberlinge, die Galle im Trank, die ausführliche Gestaltung des Spottes der Vorübergehenden (Mt 26 15 27 34. 43). Er vermehrte den Stoff auch, indem er Legenden oder legendare Ausführungen der Erzählung aufnahm, wie die Bezeichnung des Verräters und seinen Tod, das Händewaschen des Pilatus, die Grabeswache und ihre Aussage (26 25 27 3–10. 24. 25. 62–66 28 11–15). Derartige Überlieferungen waren offenbar in der Gemeinde bereits aufgekommen[2]; wenn Matthäus ihnen keine vollständige Aufnahme gewähren konnte, so bezeichnete er doch die Stelle, wo diese Traditionen Platz finden könnten. Daß die kurze Angabe über die Frau des Pilatus (27 19) so zu verstehen ist, wurde bereits gezeigt (S. 113 f.). Aber auch die Wunder nach Jesu Tod hat Matthäus 27 51–53 nur andeutend erzählt; so ist die Unklarheit hineingekommen, die

---

[1] Einfache Verdeutlichung: 26 3. 57 die Nennung des Kaiaphas, 26 27 „trinket alle daraus" in direkter Rede, 26 49 χαῖρε im Gruß des Judas u. a. m. — Änderungen des Sinnes gegenüber Markus: 26 68 ist der spottende Zuruf προφήτευσον so verstanden, daß Jesus verhüllten Angesichts seine Peiniger erraten solle (da dieselbe Deutung auch bei Lk 22 64 steht, so wird sie nicht vom Evangelisten stammen, sondern in der Gemeinde verbreitet gewesen sein); 27 29 ist der κάλαμος zunächst Hoheitsattribut und wird erst dann zum Folterwerkzeug; 27 49 soll der Zuruf ἄφες ἴδωμεν die Tränkung mit Essig verhindern; 27 54 ist der Ruf des Centurio auf das Erdbeben bezogen.

[2] Zu diesen Zügen gehört vielleicht auch der Abschluß der Verleugnungsgeschichte, der bei Mt 26 75 und Lk 22 62 in derselben betonten Stilisierung steht: καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς. Auch dieser Satz, der allerdings bei Lukas in vielen Italazeugen fehlt, könnte aus der Gemeinde stammen.

sich in der Datierung zeigt: die Toten werden schon am Karfreitag in ihren wunderbar geöffneten Gräbern erweckt, aber sie kommen erst nach Jesu Auferstehung in die heilige Stadt und erscheinen vielen. Ebenso bescheidet sich der Osterbericht 28 2–4 mit Andeutungen: ein Engel vom Himmel wälzt den Stein vom Grabe Jesu und setzt sich darauf; aber daß Jesus aus dem Grab hervorgeht, wird nicht erzählt.

Dies alles sind Veränderungen, die im Grunde nicht mehr bezeugen als das in Mehrung und Minderung sich kundgebende Weiterleben der Tradition. Ein besonderes neues Verständnis der Leidensgeschichte bei Matthäus können wir aus ihnen nicht entnehmen. Wohl aber scheint mir eine andere Gruppe von Variationen ein solches Verständnis zu bezeugen, und zwar ein christologisches Verständnis. Sehr deutlich wird es an einer Kleinigkeit: wenn von Joseph von Arimathäa Mt 27 57 gesagt wird, daß er „auch ein Jünger Jesu geworden war", während es Mk 15 43 hieß, daß er auch das Reich Gottes erwartete, so entspricht der spätere Text der christlichen Bindung der Gemeinde an die Person ihres Meisters; ebenso darf es verstanden werden, wenn die Jünger in der Nacht des Verrats nicht einfach „Anstoß nehmen", sondern „an mir Anstoß nehmen" sollen, und wenn Jesus bittet, daß sie „mit mir" wachen sollen (Mt 26 31. 33. 38. 40). Christologische Bedeutung hat es zweifellos auch, wenn Mt 27 17. 20–22 Barrabas und Jesus einander mit besonderem Nachdruck gegenübergestellt werden.

Vor allem aber zeichnet sich die Passion des Matthäus, und nur sie, durch Momente höchster christologischer Bedeutsamkeit aus, die Jesus auch im Leiden als den mit Vollmacht ausgerüsteten Gottessohn zeigen, der seines Schicksals Herr ist. „Meine Zeit ist nahe", so lautet die Botschaft an den Besitzer des Saales (26 18); mit dem Wort: „Freund, tue, wozu du hier bist" (26 50)[1] gibt Jesus selbst das Zeichen zu seiner Verhaftung;

[1] DEISSMANN, Licht vom Osten[4], 100 ff., hat sich mit starkem Nachdruck für die Fassung von ἐφ' ὃ πάρει als Frage eingesetzt und dabei die mehrfach überlieferte Becherinschrift ἐφ' ὃ (oder ᾧ) πάρει εὐφραίνου herangezogen. Aber auch deren Deutung als Frage ist nicht völlig gesichert. vgl. SPIEGELBERG, Ztschr. f. neutest. Wiss. 1929, 341 ff. Der Vater des stummen Knaben im 5. Wunder von Epidauros (HERZOG, Philologus Suppl. XXII S. 10) wird gefragt, ob er Gaben darbringen wolle: τυχόντα ἐφ' ἃ πάρεστι — also ist der relative Gebrauch auch in unliterarischer Sprache

den Jünger, der das Schwert zieht, weist er zurück mit der Erinnerung daran, daß er selber über aller Engel Heere verfügen könne, daß aber die Schrift erfüllt werden müsse (26 52–54). Das Wort wider den Tempel in der Verhörs-Szene, bei Markus die Prophezeiung eines neuen Tempels, „der nicht mit Händen gemacht ist“, wird bei Matthäus Ausdruck der Verfügungsgewalt Jesu: „Ich kann den Tempel Gottes abbrechen und ihn in drei Tagen aufbauen“ (26 61). Von der Unstimmigkeit dieses Zeugnisses (Mk 14 59!) ist nicht mehr die Rede; der Hohepriester stellt die Messiasfrage nicht wie bei Markus, um auf einen anderen Punkt zu kommen, sondern um aus solchem Anspruch Jesu die Konsequenz zu ziehen [1]. Und auf die feierliche Beschwörung antwortet Jesus nicht mit der Prophezeiung vom Menschensohn (Mk 14 62!), sondern mit der Verkündigung: „Von jetzt an werdet ihr den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Kraft“ (Mt 14 64); der Herr der Kirche wird jetzt zur Rechten Gottes sitzen und in die Welt wirken. Diese Darstellung kann endlich nicht mit der bloßen Ankündigung galiläischer Erscheinungen schließen. Der Auferstandene muß sich selbst offenbaren als der, dem alle Vollmacht gegeben ist, der sich alle Völker gewinnt, und bei den Seinen ist bis zum Ende der Welt (28 16–20). So wird die Leidensgeschichte des Matthäus zur christologischen Offenbarung.

Es braucht kaum ausgesprochen zu werden, daß Matthäus, völlig im Rahmen der Tradition bleibend, die Passion unter einen Gesichtspunkt gestellt hat, dem der vierte Evangelist dann in freier Gestaltung der Tradition einen beherrschenden Ausdruck verliehen hat. Johannes hat die Initiative Jesu bei der Gefangennahme, seine Herrscherwürde im Verhör, den Sieg, der im Gehen zum Vater liegt, auf seine Weise dargestellt. Das ist seine individuelle Leistung, aber es ist aus Matthäus zu sehen, daß die Voraussetzungen dieses Verständnisses in der Gemeinde bereits gegeben waren. Die christologische Durchleuchtung des

---

nicht befremdlich, dann aber auch Mt 26 50 wahrscheinlich. Eine Frage im Munde Jesu hätte in diesem Augenblick nur novellistische Bedeutung; dasselbe gilt von der Übersetzung: „Das ist es also, wozu du hier bist!“ Die Aufforderung „geh ans Werk“ hat tieferen Sinn und ist darum — für Matthäus — vorzuziehen.

[1] Mk 14 61 *πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτόν* — Mt 26 63 *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ* (*ἀποκριθείς* fehlt freilich in manchen ägyptischen Zeugen).

Ganzen bei Matthäus ist zwar auch das Werk dieses einen Autors (während manche andere Variante in demselben Evangelium aus der Gemeinde stammt und von Matthäus bloß gebucht wird); aber die Bearbeitung entspricht zweifellos der Gemeinde-Christologie, die im Leiden nicht nur Gottes Fügung erkennen, sondern auch Christi Herrlichkeit anbeten möchte.

Ganz anders ist die Ausrichtung der Leidensgeschichte bei Lukas. Sich von dem Sinn seiner Konzeption zu überzeugen, ist eine besonders dringende Pflicht des Interpreten. Lukas arbeitet selbständiger als die andern beiden Synoptiker; man muß also erwarten, daß er mit aller Deutlichkeit sein Verständnis des Stoffes zum Ausdruck bringt. Für gewisse Einzelfragen der Auslegung aber ist wiederum die Erkenntnis seiner Gesamtkonzeption die Voraussetzung.

Wohl ist Lukas ebenso wie Matthäus Zeuge für die Weiterbildung der Leidens- und Ostergeschichte in der Gemeinde. Die Boten, die den Saal bestellen, werden Lk 22 8 mit Namen genannt; der Einfluß des Alten Testaments greift weiter um sich: die Verspottung ist Lk 23 35 nach Ps 22 8 dargestellt (s. S. 188 Anm. 1), und die für den Gang der Handlung ganz unwesentliche Herodesszene ist eingeschoben, weil man aus Ps 2 1 f. die Freundschaft zwischen Pilatus und Herodes (Lk 23 12) herauslas [1]. Vor allem aber ist in der Ostergeschichte mit Lk 24 6 [2] das Interesse von galiläischen Erscheinungen weg auf die judäischen gelenkt; damit ist Raum geschaffen nicht nur für die Konstitution der Gemeinde in Jerusalem Lk 24 49, sondern vor allem für die Osterlegende von Emmaus, die die Überwindung des Kreuzesrätsels im Osterglauben wie keine andere Ostergeschichte darstellt, aber ein Erlebnis außerhalb des Jüngerkreises behandelt und darum sonst keine Aufnahme in kanonische Texte gefunden hat.

Diese Veränderungen sind eher dem Traditions-Wachstum in der Gemeinde als der Sonderart des Lukas zu verdanken. Als

[1] Daß die Herodes-Szene mit dem Verständnis des Psalms zusammenhängt, glaube ich Ztschr. f. neutest. Wiss. 1915, 113—126 gezeigt zu haben.

[2] Aus der Beziehung auf das Wort Jesu vom *προάγειν εἰς τὴν Γαλιλαίαν* (Mk 16 7) wird die Erinnerung an das, was Jesus über sein Leiden gesagt hat *ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* (Lk 24 6). Der Erscheinung vor Petrus wird ohne Zeit- und Ortsangabe in einem völlig isolierten Satz Lk 24 34 gedacht.

eigene Arbeit des Evangelisten hat in der Leidensgeschichte wie sonst zunächst alles das zu gelten, was der Historisierung dient, d. h. der Herstellung eines überschaubaren und begreiflichen geschichtlichen Zusammenhangs, um den sich Lukas auch in der Darstellung des Wirkens Jesu bemüht. In diesem Bestreben hat Lukas die Unstimmigkeiten in der Datierung durch die allgemeinen Angaben 22 1. 7 überwunden, die vom „Nahen" und „Gekommensein" des Passahfestes reden; er hat 22 15–18 auch das Abendmahl deutlich einer Passahmahlzeit eingegliedert, und es wird noch zu zeigen sein, in welcher Weise diese Tendenz auf die Textgeschichte der Eucharistie eingewirkt hat. Lukas hat ferner den technischen Vorgängen bei Verrat und Verhör eine gewisse Aufmerksamkeit geschenkt: die Verhaftung sollte „fern von der Volksmenge" stattfinden (22 6); darum bedurfte man eines Verräters, der den gewohnten abendlichen Aufenthalt Jesu kannte (21 37 22 39). Das Synedrium kann erst am Morgen zusammentreten (22 66), und die Mißhandlung Jesu während der Nacht fällt nicht den Ratsherren, sondern den Dienern zur Last (22 63–65). Vor Pilatus wird eine wirkliche Anklage formuliert (23 2). Die Dunkelheit in Jesu Todesstunde wird als Sonnenfinsternis, das Zerreißen des Tempelvorhangs als Vorzeichen, das dem Tode voraufgeht, „erklärt" (23 45).

Endlich ist Lukas auch hier seiner Gewohnheit treu geblieben, Sprüche, die ihm ohne Anlaß überliefert waren, in einem Zusammenhang unterzubringen, der ihrem Wortlaut zu entsprechen scheint. Auf diese Weise hat Lukas Tischgespräche während des letzten Mahles geschaffen. Am deutlichsten ist das Wort an Simon 22 31 f. Es redet zwar von der Gefahr satanischer Versuchung für ihn und für alle, verheißt aber seiner Tendenz nach nicht Abfall, sondern Dauer seiner „Treue" und schließlich sogar — vaticinium ex eventu? — führende Stellung unter den Jüngern. Dieses Wort wird hier zur Einleitung der Verleugnungs-Prophezeiung. Wir wissen nicht, ob es überhaupt in die Passion gehört; mit der Weissagung der Verleugnung hing es in der Tradition keinesfalls zusammen; das zeigt schon der Namenswechsel von Simon zu Petrus (22 31. 34). Ein eschatologisches Wort, auf bevorstehende Kämpfe zielend und zum Schwertkauf mahnend, wird in einen Dialog verflochten und bereitet den Schwertstreich bei der Gefangennahme vor (22 35–38).

Die Worte vom Dienen und vom Aufwarten bei Tisch sind ebenfalls dieser Tischszene eingefügt (22 24–30); daß sie ursprünglich nichts mit ihr zu tun haben, zeigen die Parallelen.

Mit alledem ist aber die Eigenart der Lukas-Passion noch nicht wiedergegeben; es ist noch nicht deutlich geworden, unter welchem Gesichtspunkt der Evangelist das Leiden Jesu versteht und seinen Lesern verdeutlicht. Dieser Gesichtspunkt läßt sich erkennen. Der leidende Heiland ist für Lukas der Mann Gottes, der von bösen Gewalten bekämpft im Dulden und Vergeben ein Vorbild unschuldigen Leidens wird. Lukas sieht diese Vorgänge dort, wo er sie entscheidend gestaltet, nicht als Heilsvollstreckung an, sondern als Geschichte eines heiligen, mit Gott verbundenen Menschen. Die literarische Konsequenz dieser Anschauung besteht darin, daß Lukas d i e P a s s i o n a l s M a r t y r i u m darstellt. Es gab jüdische Martyrien, wie ihre literarische Verarbeitung im Martyrium Jesaiae, im II. und IV. Makkabäerbuch beweist; da sie unter den Christen gelesen wurden, so konnte der Evangelist, wenn er Jesus als Märtyrer darstellen wollte, erwarten, daß er von christlichen Lesern verstanden wurde.

Bezeichnend ist die Darstellung des Judas-Verrats (22 3): Satan, der einst (4 13) „bis zu gelegener Zeit" von Jesus abgelassen, bedient sich nun der Person des Judas zum entscheidenden Angriff. Dem entspricht es, daß Jesus bei der Gefangennahme nicht von der Stunde redet, die Gott gesandt habe, oder wie Mt 26 18 von „meiner Zeit", daß er vielmehr sagt: „Dies ist e u r e Stunde und die Macht der Finsternis" (Lk 22 53). Gethsemane bedeutet bei Lukas nicht mehr, daß sich der Sohn am Ratschluß des Vaters mißt, insgeheim, nur mit den Vertrautesten in der Nähe. Dieses besondere Geheimnis um den Vorgang ist nicht gewahrt, auch fehlt der dreimalige Gebetsgang. Im Vordergrund steht nun das Erscheinen des Engels als Antwort auf das Gebet Jesu und die Beschreibung des Gebetsringens (22 43. 44) [1] — beides typische Erlebnisse eines

[1] Allerdings ist die Textüberlieferung von 22 43 f. dermaßen gespalten (AB f, sy[s] u. a. lassen die Verse aus), daß der Meinung, die Verse seien interpoliert, nicht von vornherein ihr Recht abgesprochen werden kann. Aber was nach Streichung von 22 43. 44 übrig bleibt, ist ganz dürftig, denn es hat weder das heilsgeschichtliche Pathos der Szene bei Markus und Matthäus, noch das legendare des vollen Lukastextes. So kann der Evangelist Lukas nicht geschrieben haben!

Märtyrers! Bei der Gefangennahme kommt der Judas-Kuß infolge einer Warnung Jesu vor solchem Frevel gar nicht zur Ausführung (22 48), wohl aber ist der Schwertstreich, bei Markus Nebenwerk, hier ausführlich behandelt. Eingeführt war er schon durch das später so berühmte Wort von den zwei Schwertern (22 38), das den eschatologischen Spruch vom Schwerterkauf (s. S. 201) mit der Passion verbindet und nichts weiter besagt, als daß ein paar Waffen vorhanden sind. Betont wird der Schwertstreich durch den Ruf der Jünger „Sollen wir mit dem Schwert dreinschlagen?“ (22 49). Der Schwertstreich selbst aber erfährt nicht eine kollektive Zurückweisung, die das Ganze im Rahmen der Heilsgeschichte versteht, wie Mt 26 52: „Wer das Schwert nimmt, soll durch das Schwert zugrunde gehen“; der Widerspruch Jesu ist hier individuell und dem Rahmen der Legende gemäß; Jesus heilt das verletzte Ohr (Lk 22 51). Ebenso hat die heilsgeschichtliche Darstellung ausdrücklich auf Engelhilfe verzichtet (Mt 26 53), die legendare sich des stärkenden Engels bedient. So steht auch im hohepriesterlichen Palast nicht das Verhör voran, sondern das individuelle Geschehen der Verleugnungsszene, höchst eindrucksvoll beschlossen durch den Blick des Herrn auf den abgefallenen Jünger (22 61). Die Verhörsszene selbst ist der Feierlichkeit entkleidet wie auch der Parusieverheißung; sie dient nur der juristischen Feststellung des Messiasanspruchs, die für die Anklage vor Pilatus 23 2 notwendig ist.

Alles Folgende aber ist durchzogen von den für die Gattung des Martyriums so bezeichnenden Beweisen, daß der Märtyrer Gegner und Unbeteiligte durch sein Verhalten zu gewinnen weiß. Pilatus versichert dreimal, daß bei Jesus keine Schuld zu finden sei (23 4. 14. 22). Die Frauen, die sein Los als unbeteiligte Zuschauer beklagen, verweist Jesus darauf, daß dies alles sie selber angehe und vielmehr ihr eigenes Schicksal beweinenswert sei[1]. Für die Henker betet der Märtyrer[2], dem

---

[1] Gewiß ist in 23 27–31 wieder ein überliefertes Logion benutzt; mindestens weist der Schluß vom grünen und dürren Holz auf eine völlig andere Situation.

[2] Auch hier besteht wie bei 22 43 f. die Schwierigkeit, daß ein Teil der Überlieferung (BD*WΘsy^s sa bo) das Gebet für die Feinde nicht bietet. Aber die Streichung erklärt sich wohl hier wie dort aus Paralleleinwirkungen. Das Gebet ist in ganz anderem Wortlaut auch Act 7 60 für den Märtyrer

Mitgekreuzigten, der sich zu ihm bekennt, verheißt er, daß er des Märtyrers seliges Los teilen werde [1], er stirbt mit dem Ausdruck der Ergebenheit in Gott auf den Lippen [2] und überzeugt so durch sein Dulden den Centurio. Die Verschiebung ins Individuelle ist hier besonders deutlich: nicht redet, wie bei Markus, das Heidentum, das sich zum Sohne Gottes bekennt; es redet vielmehr der einzelne Mensch, der etwas viel geringeres ausspricht, nämlich die in diesem Augenblick innerhalb menschlicher Maßstäbe einzig erreichbare Überzeugung von Jesu Unschuld: „Dieser Mann war ein Gerechter." Die Menge aber, die in der heilsgeschichtlichen Darstellung (Mt 27 25!) trotzig die Verantwortung auf sich nimmt und so das Verhängnis über das jüdische Volk heraufbeschwört, schlägt sich hier an die Brust und geht heim, erschüttert von des Märtyrers unschuldigem Leiden.

Dies alles beruht auf einheitlicher Konzeption und ist darum nicht auf eine Quelle, sondern auf den einzigen „Schriftsteller" unter den Synoptikern zurückzuführen. Es ist aber offenbar, daß Lukas mit dieser Darstellung von der Linie abweicht, die die anderen Evangelien innehalten, und — aus „literarischem" Bedürfnis des „Historikers" — eine menschlich-psychologische Darstellung anstrebt. Manche mittelalterliche Legende ist ihm darin gefolgt [3]; das kirchliche Verständnis der Leidensgeschichte aber ist zunächst heilsgeschichtlich orientiert geblieben. Das gilt auch vom alten außerkanonischen Schrifttum, soweit wir es kennen. Im Petrus-Evangelium, in der Leidensgeschichte, die der vierte Evangelist benutzt [4], auch in den Vorstellungen von der

---

bezeichnend; eine so weitreichende Interpolation solchen Gehalts aber wäre im Evangelientext ohne Beispiel.

[1] Dieser besondere Lohn des Märtyrers ist der Gegenstand der Verheißung Lk 23 43 — und nicht eine dem Judentum fremde Lehre von der Unsterblichkeit. Vgl. Sifre zu Dt 32 4 § 307 (133 a Friedmann), wo der Philosoph, dem das Schicksal des Märtyrers Chananja b. Teradjon und seiner Familie angekündigt wird, sagt: „Morgen wird mein Anteil sein mit diesen in der zukünftigen Welt" (siehe dazu Klostermann z. St. und George Foot Moore, Judaism II 391).

[2] An die Stelle von Ps 22 2 der alten Überlieferung ist Lk 23 46 das Wort eines anderen Leidenspsalms, Ps 31 6, getreten; siehe S. 195.

[3] Das „private" Interesse solcher Legenden hängt dann mitunter mit einem heiligen Gegenstand zusammen, so etwa bei den Veronica-Legenden, siehe Nik. Müller, Christusbilder, Prot. Real-Enz. IV 71 ff.

[4] Daß der vierte Evangelist einen Bericht benutzt, der nicht mit einem

Leidensgeschichte, die Justin bezeugt — überall wird die Passion als Erfüllung des Alten Testaments, also als Vollstreckung des göttlichen Willens, als Vollzug der Heilsgeschichte dargestellt [1]. Damit haben diese späteren Berichte — trotz aller Erweiterung und aller Einmischung andersartiger Interessen, die in ihnen zu konstatieren sind — doch das ursprüngliche Anliegen der alten Erzählung bewahrt.

Mit Absicht hat diese Untersuchung bisher eine Frage noch nicht grundsätzlich aufgerollt, die für die übliche Betrachtung der Leidensgeschichte im Vordergrund zu stehen pflegt: das Problem der Geschichtlichkeit. Die Frage kann in der Tat erst behandelt werden, wenn der Sinn der Berichte klargestellt ist. Erst wenn man gesehen hat, unter welchem Gesichtspunkt die Erzähler berichten wollten, kann man fragen, was sie auf Grund der Überlieferung berichten konnten.

Es ist bereits gezeigt, daß die Leidensgeschichte selbst Mk 14 51 15 21 auf Augenzeugen verweist: für die Verhaftung auf den ungenannten Jüngling, für die Kreuzigung auf Simon von Kyrene (S. 183). Trotzdem sind beide Vorgänge als Erfüllungen des Alten Testaments dargestellt. Bei der Kreuzigung wird das sichtbar in den kleinen Einzelszenen, die mit spürbarer Beziehung auf das Alte Testament erzählt werden, deren Geschichtlichkeit darum zwar nicht durchgängig zu bestreiten, aber auch nicht zu beweisen ist (s. S. 188). Bei der Gefangennahme ist die alttestamentliche Beziehung nur in dem abschließenden Wort Jesu ausgesprochen: „Aber es sollte die Schrift erfüllt werden“ (Mk 14 49). Im übrigen liegt hier ein kurzer und unpathetischer Bericht vor, in dem z. B. der Versuch des Widerstands mit dem Schwert nur referiert, nicht abgelehnt, auch nicht durch ein Wunder wieder gut gemacht wird. Dieser Bericht darf also auf jenen Augenzeugen zurückgeführt werden.

der synoptischen identisch ist, erkennt man vor allem an denjenigen nichtsynoptischen Motiven, von denen der Evangelist keinen Gebrauch im Sinne seiner Theologie macht: Todesdatum, Verräterprophezeiung, Verleugnung des Petrus, Verurteilung auf Gabbatha, Verlosung des Mantels, Unterlassung des crurifragiums scheinen mir die wichtigsten Kennzeichen einer solchen Überlieferung zu bieten.

[1] Vgl. meine Untersuchung „Die alttestamentl. Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums“, Abhandl. z. semit. Religionskunde für Graf Baudissin, 125 ff.

Damit ist die Geschichtlichkeit des Verrates und des Verräters gesichert. Man bedurfte des Jüngers Jesu, um ohne Aufsehen an den Ort zu gelangen, an dem sich Jesus nachts aufzuhalten pflegte. Lukas hat diesen Zusammenhang besonders herausgearbeitet (S. 201), aber nur in kleinen Zwischenbemerkungen; er folgt also wohl nicht einer besonderen Quelle, sondern eigener Überlegung. In der Tat hatte ja schon die alte Einleitung der Passion (Mk 14 2. 10 f.) die Situation so dargestellt, daß die Notwendigkeit geheimer Verhaftung mit Hilfe eines Vertrauten aus Jesu Kreis ersichtlich wurde. Wenn die Überrumpelung schnell und ohne Aufsehen geschehen sollte, so bedurfte man des Verräters auch, um Jesus im Dunkel der Nacht den Häschern zu bezeichnen, denen der galiläische „Prophet" vielleicht gar nicht von Angesicht bekannt war. Das geschieht durch den Gruß „Rabbi" und den Kuß. Da beides nebeneinander steht, hat man in dem Kuß wohl nicht eine besondere Bosheit, sondern einfach die übliche Begrüßung des Lehrers durch den Schüler zu sehen [1]. Jedenfalls ermöglicht erst die Mitwirkung des Jüngers das Gelingen der Verhaftung [2].

Während hier die Wahrscheinlichkeit der Augenzeugen-Tradition und ihre Bedeutung einleuchtend ist, so wird bei anderen Abschnitten der Leidensgeschichte die Frage der Überlieferung von Schwierigkeiten belastet. Das gilt vor allem von der Ein-

---

[1] Von den Rabbinen werden freilich Küsse meist als Zeichen der Anerkennung des Schülers durch den Lehrer berichtet, so vor allem in der berühmten Szene Chagiga 14 b, da Rabbi Jochanan b. Zakkai seinen Schüler Rabbi Eleazar aus Freude über seine „Merkaba"-Lehre auf das Haupt küßt. Weitere Beispiele bei STRACK-BILLERBECK I 995. Es ließe sich aber auch an den Hand- oder Fuß-Kuß als Zeichen der Verehrung denken.

[2] Als indirekten Beweis möchte ich hier die Toledoth Jeschu zitieren, die in mehreren Rezensionen erhaltene mittelalterliche verunglimpfende Darstellung Jesu, die zwar keinerlei geschichtliche Überlieferung wiedergibt, aber doch aus ihrer eigenen Umwelt eine Vorstellung vom Jünger-Meister-Verhältnis hat. Nach dem Manuskript Straßburg 6 (KRAUSS, Leben Jesu nach jüdischen Quellen, S. 56 f.) haben die 310 Schüler geschworen, Jesus nicht kundzumachen, der Verräter Gajsa aber erbietet sich, vor ihm einen Kniefall zu tun, „und vor wem ich den Kniefall tue, der ist der Bösewicht". Nach dem Manuskript Vindobona 13, S. 105 KRAUSS heißt der Verräter Papa ben Recictha und vollzieht im Tempel den Kniefall vor Jesus zu demselben Zweck; das ist um so notwendiger, als Jesus und seine Jünger gleiche Kleidung tragen. Vgl. auch die lateinische Übersetzung bei WAGENSEIL, Tela ignea Satanae 1681, S. 16: *hominem coram quo me prosternam quemque pronus venerabor* sagt der Verräter Juda.

setzung des Abendmahls. Wie Paulus I Kor 11 23–25 bezeugt, ist in den Gemeinden eine isolierte, mit selbständiger Einleitung versehene Überlieferung der Einsetzungsworte verbreitet gewesen. Da sie bei Brot und Kelch den Wiederholungsbefehl enthält, darf man vermuten, daß diese Form der Worte bei der Begehung der Eucharistie gesprochen wurde; in der Korinthergemeinde freilich scheint das bis zu jenem Brief des Paulus nicht üblich gewesen zu sein, wohl aber in dem griechisch sprechenden Christentum Syriens (Antiochia, Damaskus), dem sich Paulus anschloß, als er Christ wurde [1].

Es ist offenbar, daß auch die Form der Einsetzungsworte bei Markus bestimmt ist durch die mit dem Kultus verbundene Überlieferung. Der Text Mk 14 22–25 vermeidet nicht nur die Historisierung, die etwa den Passahcharakter des Mahles nach 14 12–16 zum Ausdruck bringen könnte, sondern auch jede heilsgeschichtliche Sinngebung, die ein besonderes Verständnis des Vorgangs im Rahmen der Leidensgeschichte bezeugen würde. Der Abschnitt hat auch eine Einleitung, die ihn als relativ selbständig erscheinen läßt [2]; wir werden seinen Inhalt also ebenso wie den des bei Paulus zitierten Textes als ätiologische Kult-Überlieferung bezeichnen dürfen. Auch der mitten inne stehende Satz „und sie tranken alle aus ihm" (dem Becher) Mk 14 23 ist nicht einfache Erzählung, sondern bezeichnet als Parallele zu „und er gab es ihnen" das Wesentliche an dem Vorgang: daß alle aus einem Becher trinken, wie alle von einem Brot empfangen haben [3].

Beide Texte, Paulus und Markus, stehen inhaltlich nicht weit voneinander ab; man kann sie sich beide als Abkömmlinge der gleichen aramäischen Urform vorstellen. Wenn der Paulus-

---

[1] Ich fasse dabei *παρέλαβον—παρέδωκα* eben um dieser Entsprechung willen wie I Kor 15 3 als Bezeichnung der Tradition aus dem Kreise des Herrn (*ἀπὸ τοῦ κυρίου*), also ohne Beziehung auf eine Offenbarung (so Lietzmann, Messe und Herrnmahl 255). Vgl. S. 20 Anm. 1.

[2] Mk 14 22: *καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν* paßt nicht recht in den Zusammenhang des Markus, der schon 14 18 erzählt hat: *καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων* (siehe Bultmann [2] 285); die Worte sind also wohl eine alte Einleitung des im Kultus überlieferten Stückes.

[3] Es scheint mir also verfehlt, aus den Worten *καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες* mit den Kommentaren von Klostermann und Hauck Polemik gegen weinlose Eucharistie herauszulesen. Daß die Worte kultische Bedeutung haben, bezeugt auch Mt 26 27, wo sie Jesus in den Mund gelegt sind.

text bei „dies ist mein Leib“ hinzufügt „euch zugut“, so ist das ein Deutewort, das den Gedanken ausdrückt, dieser Leib werde für sie geopfert. Markus wiederum hat ein solches Wort bei dem Blut: „Ausgegossen für viele.“ Beide Interpretamente vertreten also den Opfergedanken. Beidemal mag man fragen, ob die Worte nicht erst in der griechischen Überlieferung hinzugefügt sind; denn jeder Referent hat sie am anderen Ort. Der Ritus geht zweifellos auf eine Kommunion — ihr seid im Essen und Trinken vom gleichen Brot und Becher eins — und das Wort, mindestens das Brotwort, bringt die Beziehung auf Jesus hinzu — ihr seid m e i n Leib, also eins in mir. Dann scheinen aber jene Interpretamente den Sinn zu verdunkeln: die Jünger sind Jesu Leib, aber nicht sein geopferter Leib. Der Urheber des Zusatzes in Mk 14 24 aber scheint mir die ganze Gestaltung dieses Becherwortes verschuldet zu haben, die ich gegenüber der Paulus-Form für die spätere halten möchte. Die judenchristliche Gemeinde mit ihrer Blutscheu wird Jesus schwerlich haben sagen lassen: „Dies (in dem Becher) ist mein Blut“, wohl aber: „Dieser Becher bedeutet die neue Ordnung[1], die in meinem Blut, d. h. in meinem Tod, begründet wird“[2]. Diese Fassung steht dem Brotwort formal so fern wie möglich und scheint mir auch darum den Vorzug zu verdienen. Sie ist natürlich an Jer 31 31 orientiert, während die Markus-Fassung das Gegenbild zu Ex 24 8 darstellt: ‚Dies ist das von mir vergossene Bundesblut‘, im Gegensatz zu dem Bundesblut, das Moses auf das Volk sprengte.

Der Hauptunterschied zwischen der Paulus- und der Markusrezension aber liegt in dem Verse Mk 14 25: Jesus verheißt, daß er nicht mehr Wein trinken werde bis an den Tag, da er ihn neu im Reich Gottes trinkt. Die übliche kritische Theorie[3] sieht hier eine völlig andere Auffassung zutage treten, die sich mit den vorhergehenden Einsetzungsworten nicht verträgt, vielmehr aus einem verlorenen Bericht stammt, und diesen glaubt man allenfalls aus Lukas rekonstruieren zu können. Es fragt sich aber doch, ob sich Mk 14 25 nicht im Zusammenhang mit

---

[1] Für diese Bedeutung von διαθήκη siehe Lohmeyer, Diatheke, 152 ff.

[2] Dieser Gedanke wird, aber als Kritik an der Authentie der Worte überhaupt, betont von Macgregor, Eucharistic Origins, S. 64 ff.

[3] Z. B. Bultmann [2] 285 ff.; K. L. Schmidt, Artikel „Abendmahl“ I RGG.[2]; Klostermann [2] z. St.

den vorhergehenden Einsetzungsworten verstehen läßt. Das scheint mir in der Tat der Fall zu sein. Wenn der Abendmahlsakt ohne deutendes Wort offensichtlich die Stiftung einer Gemeinschaft darstellt, und das Brotwort ebenso offensichtlich diese Gemeinschaft auf die Bindung an Jesus zurückführt — nicht nur *ein* Leib, sondern *mein* Leib —, bringt 14 25 die Erklärung von Akt und Wort. Die Stiftung dieser Tischgemeinschaft mit der unsichtbaren Bindung an Jesu Person ist nötig, weil die sichtbare Bindung, die bisher bestand, aufhört; Jesus wird dieser Tischgemeinschaft erst wieder präsidieren, wenn er es tun kann im Reiche Gottes. Dieser Zusammenhang zwischen Mk 14 22–24 und 14 25 ergibt sich, wie mir scheint, ohne die geringste Vergewaltigung des Textes; man verfehlt ihn freilich, wenn man in den Deutungsworten im wesentlichen eine Todesprophezeiung, in der Weissagung im wesentlichen einen freudigen Ausblick sieht. Beides ist nicht zu rechtfertigen; Brotverteilung und Becherspende sind Kommunionsriten, und diese Bedeutung beherrscht auch die begleitenden Worte; und in der Weissagung kommt das „nicht mehr“ des Abschieds ebenso zum Ausdruck wie das „neu trinken“ der Reich-Gottes-Verheißung [1].

Diese Auffassung von Mk 14 25 scheint mir auch durch die Beobachtung gesichert zu werden, daß Paulus denselben Gedanken zum Ausdruck bringt. Denn er fügt zu den Einsetzungsworten von sich aus die Erklärung hinzu, daß die Gemeinde mit diesem Essen und Trinken den Tod des Herrn begehe oder proklamiere [2], „bis daß er kommt“. Offenbar kennt Paulus also eine eschatologische Zielsetzung im Zusammenhang mit der Eucharistie: wenn die Gemeinschaft der Parusie anhebt, wird diese Tischgemeinschaft des Gedächtnisses erledigt sein. Vielleicht hat er

[1] Wenn Mk 14 25 nur Verheißung wäre, müßten die Worte heißen: *οὐ μὴ πίωμεν*. In der Beschränkung der Verneinung auf Jesus liegt der Gedanke, daß die Jünger weiter trinken; bei der Aussicht auf das Reich Gottes ist die Wiedervereinigung selbstverständlich; Mt 26 29 hat das mit *μεθ' ὑμῶν* ausdrücklich hervorgehoben.

[2] Daß mit *καταγγέλλετε* I Kor 11 26 die Darstellung des Todes Jesu durch die Feier (im Sinne eines *δρώμενον*) gemeint ist, hat Johannes Weiss in seinem Kommentar 288 f. behauptet. Vgl. auch Lietzmann, Messe und Herrnmahl, 222 Anm. 1. Nun bedeutet aber *καταγγέλλειν* nicht „als *δρώμενον* darstellen“, wohl aber „proklamieren“, vgl. Schniewind im Theol. Wörterb. z. N. T., 69 f., und so wird mit Käsemann, Leib und Leib Christi, 1933, 178, auch I Kor 11 26 auf eine Proklamation zu beziehen sein, auf die Proklamation dessen, der getötet und auferweckt ward.

sogar eine Parallele zu Mk 14 25 im Auge, die statt vom Kommen des Gottesreichs vom Kommen Christi spricht [1], vielleicht gelangt der eschatologische Gedanke bei der ihm vertrauten Eucharistiefeier in anderer Weise zum Ausdruck. Jedenfalls ist aus seinen Worten zu ersehen, daß der Inhalt von Mk 14 25 zu den Einsetzungsworten gehört.

Mit all diesen Beobachtungen gelangen wir also zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit hinsichtlich der Eucharistie-Überlieferung, die den Traditionsstücken Mk 14 wie I Kor 11 zugrunde liegt: das Brotwort ohne das von Paulus überlieferte Interpretament, das Becherwort in der Paulus-Form ohne das Markus-Interpretament, dazu das eschatologische Wort Mk 14 25 als Begründung. Aber zu einer letzten Sicherheit über das Wort Jesu gelangen wir nicht, weil wir damit rechnen müssen, daß die Traditionsbildung von Anfang an unter eigentlich kultischem Interesse gestanden hat. Darum läßt sich zumal die Frage nicht beantworten, ob Jesus ein Becherwort von dem „neuen Testament“ überhaupt gesprochen hat.

Viele Kritiker glauben gegenwärtig allerdings mit Hilfe des Lukas-Textes weiter, d. h. zu einer zweiten Überlieferung vorstoßen zu können. Man schätzt dabei den kurzen Text, den D und einige Altlateiner bieten (ohne Lk 22 19 b 20), sehr hoch ein; den gewöhnlichen Wortlaut von Lk 22 15–20 verwirft man, weil man ihn für einen aus I Kor 11 aufgefüllten Text hält [2]. Beide Urteile scheinen mir in die Irre zu gehen. Ein Text, der von einer so stattlichen Überlieferung dargeboten wird wie Lk 22 15–20 im Wortlaut der ägyptischen Handschriften, kann nicht so leicht beiseite geschoben werden. Zudem ist die Form der Einsetzungsworte 22 19. 20 keineswegs als Interpolation zu begreifen, sondern als ein Entwicklungsprodukt des Typus, der in Mk 14 und I Kor 11 bezeugt ist. Dieses Wachstum erhält

---

[1] Vgl. Hans von Soden, Sakrament und Ethik bei Paulus (Marburger Theol. Studien I, 1930), 29 Anm. 2, der mit Recht die Variation von Mk 9 1 in Mt 16 28 oder die von Lk 23 42 im D-Text vergleicht.

[2] Beste Darstellung dieser textkritischen Auffassung bei Lietzmann, Messe und Herrenmahl, 211—223. Unterschiede bestehen zwischen den Vertretern dieser Meinung in der Beurteilung des Halbverses Lk 22 19 a, der den einen zum alten Bericht gehört, den anderen als zu tilgender Überhang erscheint. Noch weiter greift ein anderer Unterschied: Bultmann [2] hält Lk 22 14–18 für alt; Lietzmann den gesamten Lukas-Text, dessen ursprünglichen Wortlaut er in D findet, für abgeleitet aus Markus und I Kor 11.

und verstärkt begreiflicherweise die kultisch wertvollen Elemente: den Wiederholungsbefehl (nur beim Brot) und die beiden Interpretamente zu Brot und Becher [1]. Der lukanische Text der Einsetzungsworte scheint also gar nicht auf literarischer Angleichung der beiden Variationen Mk 14 und I Kor 11 zu beruhen; eher begreift er sich als eine dritte Variation, die in der Ausbildung der deutenden Worte weiter fortgeschritten ist als die beiden anderen.

Nun folgt aber diese Überlieferung der Einsetzungsworte bei Lukas auf die Schilderung des Passahmahles 22 15–18, bei der Jesus zum Passahlamm wie zum Passahbecher ein eschatologisches Wort spricht von ungefähr demselben Text wie Mk 14 25. Die Entstehung dieses komplizierten Textes ist kein Rätsel. Bei Markus ergibt sich eine Unstimmigkeit, da die Legende von der Saalfindung ein Passahmahl ankündigt und Mk 14 22–25 kein Passahmahl darstellt. Darum hat Lukas Wert auf die Schilderung eines Passahmahles gelegt. Er verwendet dabei eine Leidensweissagung 22 15 und einen Verteilungsbefehl 22 17, fügt aber an beiden Stellen eine entsprechende Variation des eschatologischen Spruches Mk 14 25 hinzu. Und dieser Darstellung schließt Lukas nun die Einsetzungsworte an, vermutlich in der Form, die ihm seine kultische Überlieferung darbot. So stellt also der ganze lukanische Bericht einen Versuch dar, die Einsetzungsworte zu historisieren durch Einfügung in den Rahmen einer Passahmahlzeit. Diese Rahmung und was dazu gehört, auch die Aufspaltung des eschatologischen Wortes in zwei Sprüche, ist natürlich ein Werk des auf solche Histori-

[1] Von den erzählenden Sätzen bietet der Einleitungssatz zur Becherspende Lk 22 20 den Wortlaut etwa wie Paulus (*ὡσαύτως* und *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*), die Einleitung zur Brotspende ist sowohl Markus (*λαβὼν ἄρτον . . . καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς*) wie Paulus (*εὐχαριστήσας ἔκλασεν*) verwandt. Das Brotwort hat dieselbe Form wie bei Markus, das Interpretament ist aber nicht das bei Paulus sich findende (*τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*), sondern eine erweiterte Form (*τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*); das Becherwort hat fast ganz die Form wie bei Paulus (doch ohne Wiederholungsbefehl), ist aber um ein Interpretament bereichert, das an Markus (*τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*) wenigstens erinnert: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*. Die Worte scheinen formell zu *ποτήριον* zu gehören, müssen aber — nach Analogie des Interpretaments zum Brotwort — auf *αἷμα* bezogen werden. Das Interpretament zum Becherwort stammt offenbar aus einem Text, in dem *αἷμα* im Nominativ stand. Daß gerade in kultischen Texten solche scheinbaren Verstöße wider die Grammatik erträglich sind, zeigt die Formelsprache der Apc (1 8 u. a.).

sierung bedachten Evangelisten. Er hat auf diese Weise einen Text geschaffen, der vier Akte enthält:

Passahmahl: I. Passahlamm 22 15. 16.
II. Passahbecher 22 17. 18.
Abendmahl: III. Brot 22 19.
IV. Abendmahlsbecher 22 20.

Die vielberedete und meist so hochgeschätzte Form des Textes in der Handschrift D läßt sich, wie mir scheint, nur würdigen, wenn man sie vergleicht mit den anderen in der Textgeschichte sichtbaren Korrekturen des Vulgärtextes. Dann zeigt sich, daß alle diese Korrekturen den Zweck verfolgen, durch Umgruppierung oder Streichung die Zahl der vier Akte zu vermindern. Auch der D-Text aber bedeutet einen Versuch in dieser Richtung [1], und ist darum den anderen Korrekturen gleichzuachten. Für die Rekonstruktion einer alten Überlieferung kommt er nicht in Betracht. Wir müssen uns also bei dem aus Mk 14 und I Kor 11 gewonnenen Kultbericht bescheiden: in dieser Form haben die Gemeinden Syriens und Palästinas das Gedächtnis jenes letzten Mahles erhalten [2].

Ganz anders geartet ist die Frage der Geschichtlichkeit bei der Szene von *Gethsemane*. Wer diese Perikope im Zusammenhang der Markus-Passion überdenkt, muß sich zunächst von dem Vorurteil befreien, das auch das Verständnis des letzten Gebetsrufs Jesu am Kreuz verdunkelt hat (S. 194): als habe hier ein gewissenhafter Berichterstatter erzählt, daß auch Jesus in der Not dieser Stunde eine Anwandlung menschlicher Schwäche gespürt habe. Die Szene, wie sie heute bei

[1] sy^{s} gruppiert 22 15. 16. 19. 17 (mit *καὶ μετὰ τὸ δειπνῆσαι* aus 20) 20 (Einsetzungsworte in variierter Form ohne „Interpretament") 18; d. h. I wird mit III, II mit IV verbunden, so daß nur 2 Akte berichtet werden. — sy^{c} b e: 22 15. 16. 19. 17. 18; d. h. III folgt auf I und II wird an die Stelle von IV gesetzt; es sind also eigentlich nur 2 Akte erzählt; I dient zur Einleitung. — Marcion (siehe Harnack, Marcion S. 214* f.) strich sicher 16, wahrscheinlich auch 17. 18. Dann ist I ganz zur Einleitung geworden und so mit III und IV verbunden. — sy^{vg} streicht 17. 18; dann ist der erste der zwei Becher beseitigt: I III IV. — D streicht 19 b. 20; dann ist der zweite Becher entfernt: I II III.

[2] Auch vom Abendmahlsbericht gilt also, was bereits bei der Analyse der Lukas-Passion zu bemerken war: die relative „Originalität" der lukanischen Leidensgeschichte ist dem Evangelisten und nicht einer Sonderquelle zu danken. Er hat wertvolle Überlieferungselemente, besonders Sprüche, benutzt; die Konzeption ist sein eigenes Werk.

Markus steht, will nicht der Desillusionierung dienen — dann wäre sie gar nicht in das Evangelium aufgenommen worden —, sondern dem Verständnis der Offenbarung [1]; sie ist wie die gesamte Markus-Passion nicht psychologisch, sondern heilsgeschichtlich orientiert. Sie hat ihren Höhepunkt in dem Gegensatz zwischen Jesu schmerzhafter Ergebung in Gottes Willen 14 36 und dem ahnungslosen Schlaf der Jünger, die von der „Stunde" nichts wissen. Daß sich hier nicht eine geschichtliche Überlieferung ihr Recht verschafft — womöglich wider alle Christologie —, ergibt sich daraus, daß für den wesentlichen Teil der Szene irgendeine Augenzeugenschaft ausgeschlossen ist, denn die Zeugen schlafen [2]. Dieser wesentliche Gehalt wird als ein Mysterium dargestellt, zu dem wie bei der (für Markus einzigen) Totenerweckung und wie bei der Verklärung nur die drei Vertrauten zugelassen werden. Aber dieser Vergleich erweist auch die Besonderheit der Szene: die drei Vertrauten erleben ja nicht, wie dort, die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit in Jesus; ja gegen Ende der Szene wird die Absonderung der drei Jünger von den anderen überhaupt außer acht gelassen; sie ist also künstlich. Und als künstlich erweist sich auch der eigentliche Vorgang, das Hin- und Hergehen Jesu zwischen dem Gebetsort und den Jüngern: der zweite Gebetsakt wird 14 39 nicht mit Gebetsworten erfüllt, der dritte 14 41 überhaupt nur angedeutet. Wie im erbaulichen Stil derartige drei Akte erzählt werden, sieht man an der Verleugnungsszene. Ich vermag also die Szene weder für eine geschichtliche Überlieferung noch für eine ursprünglich isoliert umlaufende Legende [3] zu halten; mit „legendarem" Gehalt hat sie erst Lukas erfüllt, aber unter Verzicht auf die Dreiheit der Gebetsakte (S. 202).

Es fragt sich aber nun erst recht, aus welchen Elementen die Szene gebildet ist. Aus Hebr 5 7 ist zu entnehmen, daß unabhängig von der Gethsemane-Überlieferung in den Gemeinden

---

[1] Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu S. 44.

[2] Vgl. die Diskussion zwischen Hans Lietzmann und mir über die Augenzeugenfrage, Ztschr. f. neutest. Wiss. 1931, 193 ff., 211 ff. Wenn Lietzmann S. 212 den „einfachen Bericht 14 32–34. 42 in seiner nicht näher bestimmbaren Urform" als Augenzeugen-Tradition anspricht, so ist dies kaum noch ein Bericht zu nennen; und man wüßte nicht, warum um des Wortes 14 34 willen erst von der Absonderung der drei Vertrauten erzählt wäre.

[3] So Bultmann [2] 288 f.

die Vorstellung bestand, Jesus habe in seiner Leidenszeit „mit starkem Geschrei und Tränen“ Gott um Rettung gebeten. Diese Vorstellung beruhte wohl auf den Leidenspsalmen, die man als Passionsbericht las, und die alle drei — Ps 22 25 31 23 69 4 — von Schreien, und dazu von äußerster Not und Bitte um Rettung (22 21 31 10. 11. 23 69 2. 3) erzählten. Eine Darstellung der Passion mußte dies berücksichtigen, und vielleicht hat der älteste Bericht, den Markus benutzt, dies schon getan (S. 182 f.), etwa mit einem klagenden Wort Jesu und der Inhaltsangabe seines Gebets, also ungefähr mit einer Schilderung desselben Inhalts wie Mk 14 34. 35. Markus hat diesen Stoff zu einem Vorgang ausgebildet. Den Anlaß dazu bot ihm ein überliefertes Jesus-Wort [1], das zum Wachen in der Endzeit und zum Beten mahnte, also Mk 14 38, ursprünglich gleicher Bedeutung mit Mk 13 35 Lk 12 37, aber durch Verwendung der Begriffe Fleisch und Geist von diesen Parallelen unterschieden. Diese Mahnung hat Markus als Warnung vor dem natürlichen Schlaf verstanden und ihr zulieb die Szene der schlafenden Jünger komponiert. Er hat auch das Gebet Jesu 14 36 in direkter Rede ausgeführt, unter Verwendung des wohl schon üblichen Bildes vom Becher des Leidens und unter Betonung dessen, was ihm die Hauptsache war: der Unterordnung Jesu unter den göttlichen Willen. Zum Vorgang wurde das Ganze durch die nur eben angedeutete Ausweitung des Gebets in drei Gebetsakte, und durch die Absonderung der drei Vertrauten, für die es Vorbilder in der evangelischen Überlieferung gab (Mk 5 37 9 2). So ward der aus dem Alten Testament erschlossene Stoff zur Offenbarung des Gehorsams Jesu im Gegensatz zu den trägen und stumpfen Jüngern.

Auch bei den Vernehmungen Jesu vor dem Hohenpriester und vor Pilatus ist eine Überlieferung des Hergangs durch Augenzeugen ausgeschlossen. In der Pilatusszene hat Mk 15 2–5 auch deutlich bekundet, daß er nichts anderes weiß, als daß die Königsfrage eine Rolle gespielt hat; und das wußte man in der Gemeinde, da der Grund zur Hinrichtung in der üblichen Weise bekannt gemacht war (Mk 15 26). Das *Verhör vor dem Hohenpriester* aber hat Markus, wie wir sahen

[1] Vgl. Deissmann bei Bertram, Leidensgeschichte, S. 45 und Anm. 5.

(S. 193), zu einem Höhepunkt der ganzen Leidensgeschichte ausgestaltet. Daß er dabei nicht frei nach eigenem Ermessen komponierte, sieht man aus 14 59. Der Evangelist ist, vielleicht durch den alten Bericht (S. 183), veranlaßt, ein Drohwort Jesu wider den Tempel anzuführen, will es aber nicht ausschlaggebend sein lassen und erklärt darum das Zeugnis für nicht genügend gesichert. Dem Wort selbst soll damit natürlich nicht die Echtheit abgestritten werden; offenbar handelt es sich um einen Spruch, der in der Überlieferung ohne Anlaß umging und in die Leidensgeschichte aufgenommen wurde wie „wachet und betet" oder wie Lk 22 25 ff. 31 f. 36. Eine alte gesicherte Überlieferung über das hohepriesterliche Verhör hat es also offenbar gar nicht gegeben.

Diese Erkenntnis ist darum nicht unwichtig, weil neuerdings die Frage aufgeworfen wird [1], ob nicht die römische Art der Hinrichtung Jesu beweise, daß eine Verhandlung vor dem Synedrium überhaupt nicht stattgefunden habe. Das Ergebnis eines solchen Prozesses hätte eine Steinigung sein müssen; eine solche zu vollziehen sei den Juden damals nicht, wie Joh 18 31 und die übliche Ansicht wissen wollen, verboten, sondern trotz der Römerherrschaft gestattet gewesen. Die Frage, deren Diskussion noch nicht beendet ist, kann hier nicht behandelt werden [2]. Wohl aber ist festzustellen, daß die einzige Tradition, die in der Verhörszene enthalten ist, das Wort wider den Tempel, nicht an diese Situation gebunden ist.

Eine alte Überlieferung scheint dagegen in der Erzählung von der Petrus-Verleugnung vorzuliegen. Sie wird von einem Verdikt über die Verhörs-Szene nicht mitbetroffen, da die Verhaftung Jesu nach Mk 14 1. 2 jedenfalls von den Juden ausgeführt ist, der Verhaftete also zunächst in den hohenpriesterlichen Palast gebracht sein dürfte. Die Bedeutung der Geschichte bei Markus ist deutlich: bereits 14 29–31 ist der Abfall des Petrus als ein besonderes Beispiel des allgemeinen und schriftgemäßen, d. h. von Gott gewollten Abfalls der Jünger

[1] Lietzmann, Der Prozeß Jesu, Sitzungsber. d. Preuß. Akad. 1931, phil.-hist. Kl., 313—322. Dazu Büchsel, Ztschr. f. neutest. Wiss. 1931, 202 ff.; Lietzmann, Ztschr. f. neutest. Wiss. 1932, 78 ff.; Burkitt, Journ. of Th. Studies 1931, 64 ff.

[2] Die Entscheidung hängt hauptsächlich von der Frage ab, ob die tatsächlich vorgekommenen Exekutionen als legal oder als revolutionär zu gelten haben.

hingestellt. Die Szene selbst aber 14 66–72 bildet mit der voraufgehenden Mißhandlung Jesu das Gegenbild zu der Selbstoffenbarung während des Verhörs. Allein das Gegenbild ist viel ausführlicher als die Hauptszene! Die Verleugnung ist novellistisch reich und folgerichtig erzählt: eine Magd erkennt den Jünger im Schein des Feuers; er leugnet und weicht ihr aus; sie geht ihm in die Vorhalle nach und macht die Leute dort auf ihn aufmerksam; er leugnet wieder, aber im Gespräch erkennen jene ihn als Galiläer; so kommt es zum dritten Akt der Verleugnung. Der Hahnenschrei in diesem Augenblick ist von dramatischer Wirkung. Überhaupt darf die ganze Komposition geradezu als künstlerisch gelten. Sie hat ihr eigenes Gewicht; kein Zug weist auf irgendeinen heilsgeschichtlichen Zusammenhang, wie er in 14 29–31 angedeutet ist. Man darf darum annehmen, daß die Erzählung nicht für eine heilsgeschichtliche Darstellung der Passion, also auch nicht für den ältesten Bericht, konzipiert ist. Sie wurde in der Gemeinde erzählt unter dem Gesichtspunkt der Anteilnahme am Schicksal des Petrus.

Aber es fragt sich, ob dies nur ein menschlich-psychologisches Interesse war und ob wir es hier wirklich mit einer reinen Personallegende zu tun haben, die eine Nebenperson der heiligen Geschichte mit dem Schimmer wunderbarer Protektion durch Gott oder frommen Heldentums umkleiden will (s. S. 102). Denn eben dieser Schimmer fehlt der Erzählung. Eine Legende könnte vom Fall eines Frommen, müßte aber dann auch von seiner Bekehrung erzählen. Die Worte „da hub er an zu weinen“ schildern die Reue, aber nicht die Annahme des Sünders. Das Interesse der Gemeinde an diesem Vorgang scheint anders begründet zu sein, und auch Mk 14 28 (auch Lk 22 32 im Sinn des Evangelisten) weist auf einen anderen Zusammenhang. Petrus war der erste Zeuge der Auferstehung, und die Erscheinung des Auferstandenen erst setzte ihn wieder in die Rechte des Jüngers ein: der Autor von Joh 21 15–19 mindestens scheint dieser Meinung zu sein. Das Interesse der Gemeinde an dem Fall des Petrus würde sich erklären, wenn der Vorgang in irgendeiner Weise als Voraussetzung der Ostererscheinungen empfunden worden wäre. Der älteste Bericht der Leidensgeschichte hätte dem Rechnung getragen, indem er die Verheißung der Erscheinungen 14 28 neben die Weissagung der Verleugnung (14 29–31) stellte (s. S. 182).

Dann würde sich auch die Frage beantworten lassen, wie es überhaupt zur Erzählung dieses Vorgangs unter den Christen gekommen sein mag. Denn dann besteht kein Bedenken gegen die Annahme, daß Petrus selbst von ihm berichtet hat, aber nicht im Zusammenhang einer Darstellung der Leidensgeschichte [1], sondern in Verbindung mit seiner Ostererfahrung. Nicht auszuschließen ist übrigens auch die Möglichkeit, daß der anonyme Jünger aus Joh 18 15. 16 als Gewährsmann in Betracht kommt. Man muß dabei nur von drei Voraussetzungen ausgehen, die mir trotz aller Bedenken der Kritik in hohem Grade wahrscheinlich sind. Man muß einmal anerkennen, daß die Verleugnungsszene bei Johannes vom Evangelisten in keiner Weise für seine besonderen Zwecke theologisch ausgewertet wird, also zu der Tradition gehört, die dem Verfasser vorliegt (s. S. 204 Anm. 4) [2]. Man muß sich sodann des Verdachts entschlagen, als werde der andere Jünger hier in tendenziöser Weise zur Überbietung des Petrus eingeführt [3]; und man muß endlich der Gestalt des unbekannten Jüngers überhaupt Geschichtlichkeit zubilligen, und mit dem „Bekannten des Hohenpriesters" Joh 18 15 den Johannes identifizieren, der nach Polykrates von Ephesus als Priester den Stirnschild getragen hat [4]. Wenn diese Voraus-

[1] Daß Petrus der Gewährsmann für den ersten Teil der Leidensgeschichte bei Markus sei (LIETZMANN, Sitzungsber. d. Preuß. Akad. 1931, 314 f.), scheint mir nicht glaublich. Nichts in den Berichten weist auf ihn, Mk 14 51 weist auf einen anderen, des Petrus Erwähnung in Gethsemane hat genau so wenig literarischen Sinn wie seine Nennung 5 37 9 2; zudem kommt er nach der Gethsemane-Geschichte selbst als Zeuge nicht in Betracht, da er an den Vorgängen offenbar nicht teilnimmt.

[2] Die Darstellung wird vom Verfasser durch die Verhörsszene 18 19–24, die ganz sein Gepräge trägt, zersprengt. Irgendeine johanneische Beleuchtung der Verleugnung findet sich nirgends, ja es ist nicht einmal die Reue des Petrus erzählt. Dagegen ist die Darstellung selbst in sich geschlossen und originell.

[3] Solchen Verdacht zu begründen, kann man sich auf Joh 21 21–23 und, wenn auch in anderem Sinn, auf Joh 20 3–10 berufen. Aber bei der Verleugnung liegen die Dinge völlig anders. Der andere Jünger ist kein Gegenbild zu Petrus; er bekennt nicht, während jener verleugnet. Es wird auch nicht der Ruhm des Petrus durch die Mitwirkung des anderen gemindert, denn hier ist von keinem Ruhm die Rede. Der andere Jünger verschwindet alsbald, er wird nur erwähnt, um den Eintritt des Petrus in den Hof zu erklären, spielt also eine weder legendar noch heilsgeschichtlich, sondern nur historisch zu verstehende Rolle.

[4] Der „andere Jünger" ist nach 20 2 der Lieblingsjünger; das Befremden über seinen Tod, das 21 23 vorausgesetzt wird, beweist, daß er eine geschicht-

setzungen richtig sind, könnte auch jener Ungenannte zum Wissen der Gemeinde um das Verhalten des Petrus beigetragen haben.

Auch im günstigsten Fall einer solchen Traditionsbildung ist übrigens zu betonen, daß die Darstellung der Verleugnung in den Evangelien auf novellistischer Ausgestaltung beruht. Das gilt von der Individualisierung der drei Akte, vor allem aber vom Hahnenschrei. Vielleicht liegt ursprünglich eine sprichwörtliche Verwendung des Hahnenschreis als Zeitbestimmung (Mk 13 35) oder auch des zweiten Hahnenschreis [1] zugrunde, die dann dramatisch ausgeführt wurde.

Historisch-kritische Überlegungen vermögen also im Fall der Leidensgeschichte Ergebnisse zu zeitigen, die immerhin auf einige Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben können, sowohl im positiven wie im negativen Sinn. Allein solche Urteile dürfen erst abgegeben werden, nachdem der Sinn der uns vorliegenden Markus-Darstellung erhellt ist, und zwar ohne jede Rücksicht auf die Frage der Geschichtlichkeit. Erst dann lassen sich die formbildenden Kräfte aufzeigen, von denen die Gestaltung der Traditionsstücke getragen ist; trotz des zunächst einheitlichen Charakters der Leidensgeschichte kommen dabei, wie gezeigt, sehr verschiedenartige Interessen in Frage. Nirgends aber ist vor kritischem Subjektivismus mehr zu warnen als bei der Erforschung der Leidensgeschichte.

---

liche Figur ist. Deswegen haben noch nicht alle Erwähnungen des Lieblingsjüngers als alte Überlieferung zu gelten; wohl aber darf, wenn irgendeine Stelle, so diese, Joh 18 15, wegen ihrer völlig untheologischen Artung (siehe die vorige Anmerkung) den Anspruch erheben, auf Tradition zu beruhen. Dann aber ist es von höchster Bedeutung, daß Polykrates von Ephesus in seinem Brief an Viktor von Rom bei Euseb Hist. eccl. III 31 3 von dem Lieblingsjünger Johannes (den er nicht Apostel nennt und dem Apostel Philippus nachordnet) sagt: *ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκώς*. Das mag Übertreibung sein, aber es bleibt doch wahrscheinlich, daß der (nur in Jerusalem auftretende!) Lieblingsjünger zu einer priesterlichen Familie gehörte und so in der Tat nach Joh 18 15 *ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ*.

[1] Das *δίς* bei *ἀλέκτορα φωνῆσαι* in der Ankündigung Mk 14 30 ist textlich sicherer (אC*DW und Altlateiner lassen es aus) als die Erwähnung eines ersten Hahnenschreis nach dem ersten Verleugnungsakt Mk 14 68, gegen die אBWL Ψ* c sy^s bo zeugen.

VIII. SAMMLUNG.

Der einzige größere Zusammenhang erzählender Art, den die alte Überlieferung darbot, war die Leidensgeschichte. Die Zusammenhänge in den „Kindheitsevangelien" bei Lukas und Matthäus haben sich im V. Kapitel als Werk der Evangelisten erwiesen. Die Tradition vom Wirken Jesu bestand aus einzelnen Geschichten und Sprüchen. Wer der Gemeinde eine zusammenhängende Darstellung bieten wollte, mußte eine Sammlung vornehmen und Verbindungen herstellen.

Soweit unser Blick reicht, ist der erste, der diese Arbeit unternommen hat, der Verfasser des Markus-Evangeliums. Daß er auf griechischem Sprachgebiet überhaupt der erste gewesen sei, kann man vermuten, da das Material in seinem Buch noch verhältnismäßig unverarbeitet vor uns liegt; aber zur letzten Gewißheit läßt sich die Vermutung natürlicherweise nicht bringen. Nur das kann man aus jenem Charakter des Materials schließen, daß Markus nicht bereits eine erzählende Darstellung übernommen, sondern daß er seine Sammlertätigkeit selbständig ausgeübt hat. Eine Ausnahme bildet die Leidensgeschichte; keine Ausnahme bilden die Stücke, die man für den sogenannten Ur-Markus in Anspruch genommen hat; die Gründe, die man für die Existenz einer solchen primären Sammlung anführen könnte, erweisen — wie ich schon zu zeigen versuchte (S. 38 f.) — nur die Existenz primärer Geschichten, nämlich der Paradigmen [1]. Markus hat also im Hauptteil seines Buches, der vom Wirken Jesu handelt, nach eigenem Ermessen Stücke der in den Gemeinden erhaltenen Tradition zusammengefügt, d. h. in wesentlichen Paradigmen, Novellen, Sprüche und einige andere Überlieferungsstücke (wie die Darstellung des Täufers und seines Todes, Taufe und Verklärung Jesu u. a.); er hat das Ganze mit der Leidensgeschichte und der Erzählung vom leeren Grab bekrönt und geschlossen.

[1] Eine Ur-Markushypothese aber, die sich auf andere Argumente stützt und gewisse ungeklärte Probleme der synoptischen Vergleichung durch Hinweis auf den Ur-Markus erklären will, ist methodisch von vornherein bedenklich. Vgl. WENDLING, Ur-Markus, 3 und 34 Anm. 5. Das gilt grundsätzlich auch von den Hypothesen BUSSMANNS (Synoptische Studien I—III) und von der Annahme eines Bearbeiters in HAUCKS Kommentar zum Markus-Evangelium.

Bevor aber die Sammler- und Redaktorentätigkeit des Evangelisten untersucht werden kann, ist die Frage zu überdenken, inwieweit die ursprünglichen Einheiten etwa schon zu Komplexen zusammengefügt waren, als Markus sie verwendete. Daß Erzählungen bereits in alter Überlieferung verbunden worden sind, zeigt sich am deutlichsten in der Verflechtung der Jairusgeschichte mit der Heilung des blutflüssigen Weibes. Hier ist die Verbindung so eng, daß man sie nicht erst dem redigierenden Evangelisten zuschreiben kann [1]. Wie Markus selbst verbindet, zeigt sich an den Versen Mk 6 45. 46, mit denen er die Erzählung vom Seewandeln an die Speisungsgeschichte anschließt. Wahrscheinlich ist der ganze Zyklus Mk 4 35—5 43 bereits vor Markus entstanden. Hier ist es die Topographie, die wenigstens die ersten Geschichten zusammenhält: die Dämonischen-Heilung muß im Heidenland spielen, also muß eine Überfahrt die Voraussetzung dazu schaffen. Auch sonst mag inhaltliche Eignung gewisse Stücke bereits vor Markus zueinandergebracht haben. Man könnte sich vorstellen, daß man die Konfliktsfälle zusammengestellt hätte. Aber die Gruppe Mk 2 1—3 6 ist mindestens so, wie sie heute im Evangelium steht, von dem Evangelisten gebildet worden. Das zeigt der pragmatische Schlußsatz 3 6, der auf die Leidensgeschichte abzielt, also von Markus stammt, der aber deutlich als Schlußglied dieser Gruppe gedacht ist. So läßt sich über ältere Erzählungszyklen nicht viel Sicheres aussagen.

Weit wichtiger für die Stoffgestaltung sind Sammlungs- und Gruppierungstendenzen bei den Sprüchen Jesu geworden. Von der Entstehung und Erhaltung der Spruch-Tradition im allgemeinen wird im nächsten Kapitel die Rede sein; die Fassung einzelner Sprüche durch Angabe ihrer Veranlassung ist in dem Abschnitt über die Chrie (Kap. VI) behandelt worden. Hier steht die Art in Frage, wie Sprüche durch Rahmung und Dialogisierung miteinander zu einer Art Gesprächsszene ver-

[1] Ebenso BULTMANN [2] 228. Dagegen nimmt ARNOLD MEYER, Festgabe für Jülicher 40, an, Markus sei es gewesen, der die Geschichten von der jungen und der „alten" Frau vereinigt habe: „ein feines Erzählungspaar, das den christlichen Frauen zeigte, wie sich Jesus auch der Frauen freundlich annahm." Eine solche „paradigmatische" Absicht der Verbindung würde dann aber auch in der Erzählungsart zum Ausdruck kommen. Diese verrät nichts davon.

bunden worden sind. Ob das durch Markus geschah oder ob schon früher, ist schwer zu sagen; leicht aber läßt sich erkennen, daß die fraglichen Kompositionen nicht ursprünglich sind. Das gilt vor allem von den drei Konflikten: über das Teufelsbündnis Mk 3 23–30, das Händewaschen 7 5–23, die Ehescheidung 10 2–12.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in allen drei Fällen ursprünglich isolierte Sprüche durch die Bildung eines Anlasses verbunden sind. In Mk 3 23–26 handelt es sich zunächst um das Bildwort vom in sich geteilten Reich und Haus in einer vielleicht ursprünglichen Anwendung auf den Vorwurf, Jesus treibe die Dämonen mit Beelzebul aus [1]. Darauf folgt das Bildwort vom Sieg über den Starken [2], das zunächst wohl isoliert umlief. Wenn seine Beziehung auf Jesu Heilungstätigkeit ursprünglich ist, dann würde es Jesus als Sieger über dämonische Gewalten hinstellen, sich aber nicht gerade gegen den Vorwurf des Teufelsbündnisses richten. Den Beschluß macht 3 28–30 das Wort von der Lästerung des Geistes, dessen ursprüngliche Isolierung aus 3 30 erhellt. Die eigentliche Veranlassung, die am Ende des Wortes stand, ist noch erhalten: „Denn sie sagten: er hat einen unreinen Geist“ [3]. Zusammengehalten wird die ganze Komposition durch die Anklage „er hat den Beelzebul und treibt die Dämonen mit dem Erzdämon aus“ (3 22). Es ist gut möglich, daß der Abschnitt in dieser Gestaltung dem Evangelisten bereits vorlag. Er hätte dann den situationslos überlieferten Anlaß biographisch ausgewertet, die Schriftgelehrten aus Jerusalem kommen lassen (3 22) und ihr Verhalten

[1] Die ursprüngliche Gestalt dieser Sprüche ist darum nicht herzustellen, weil sie auch in der Spruchquelle überliefert waren, wie die zeitweilige Übereinstimmung von Matthäus und Lukas über Markus hinaus zeigt. Die Formulierung Mt 12 25. 26 ist geschlossener, aber wir wissen nicht, da Lukas an dieser Stelle wieder einen anderen Text bietet, ob diese Geschlossenheit aus der Quelle oder vom Evangelisten stammt.

[2] Die Spruchquelle Q hat auch diesen Spruch, wie es scheint, erhalten, hat aber auf seine Verbindung mit dem vorhergehenden so wenig Gewicht gelegt, daß sie einen wirklich gegen den Beelzebul-Vorwurf gerichteten, aber ganz anders pointierten Spruch dazwischen gestellt hat: Mt 12 27. 28 = Lk 11 19. 20.

[3] Bultmann [2] 11 hält den Vers für eine redaktionelle Bildung des Markus. Als solche wäre er ohne jede Analogie. Er scheint mir nur als Rest einer Tradition begreiflich, die älter ist als die Komposition des ganzen Abschnitts.

neben das der Verwandten Jesu gestellt, die er hier 3 21 erwähnt, um ihr Erscheinen 3 31 vorzubereiten [1].

In dem Streit über das Händewaschen Mk 7 5–23 heben sich zunächst zwei kleine selbständige Einheiten heraus, die ihre Selbständigkeit noch durch gesonderte Einleitungen verraten. Die erste Einheit ist die Anklage auf Verletzung des vierten Gebotes durch die Korbanpraxis 7 9–13, die mit der Frage des Händewaschens überhaupt nichts zu tun hat [2]. Die zweite Einheit ist der Spruch von der wahren Reinheit 7 15, der sich auf das Essen, nicht auf das Waschen bezieht. Dieser Spruch erhält nun zwei Deutungen 7 17–19. 20–23, die seiner Radikalität nicht gerecht werden und sich auch dadurch als Gemeindelehre ausweisen, daß sie hier esoterisch, im Kreis der Jünger vorgetragen werden. Dieser ganze Doppelkommentar ist nur aus dem Interesse der Gemeinden an der Speisenfrage verständlich [3]. Was vor den eben untersuchten Worten steht, ist Mk 7 6–8 eine Anwendung von Jes 29 13; „so gebt ihr Gottes Gebot preis und haltet Menschen-Überlieferung". Damit ist das Thema des folgenden angeschlagen. Der Gedanke, der sogleich 7 9 in neuer

---

[1] Es kann also von einem ursprünglichen Gespräch keine Rede sein. ALBERTZ, Die synoptischen Streitgespräche 49 sieht eine ursprüngliche Verbindung von Anklage und Verteidigung in einem rekonstruierten Text von Q. Er kann aber aus Mt 12 27 f. Lk 11 19 f. auch nur deshalb eine passende Verteidigung gewinnen, weil er die Worte entsprechend kommentiert.

[2] Wieder ist der Matthäustext wesentlich geschlossener 15 1–9. Aber wenn Matthäus eine Quelle wiedergäbe, von der auch Markus abhängig ist, wäre dessen Text schlechterdings unverständlich. Auch ALBERTZ a. a. O. 38 bezeichnet den Matthäustext als „sekundäre Kompilation".

[3] Dieses Interesse machte sich nach zwei Richtungen hin geltend. Einmal machte man aus Jesus einen „Überrabbiner" (ALBERTZ 39) und ließ ihn die Fragen grundsätzlich auf der alten Ebene, nur anders als seine Gegner, entscheiden: so etwa Mk 7 18. 19, das apokryphe Gespräch P. Oxy. V 840, in dem Jesus dem Hohenpriester die notorische Unsauberkeit des Wassers vorwirft, das zur Reinigung dient; endlich die rabbinische Überlieferung bei Aboda zara 16 b, 17 a, nach der Jesus die Frage entschieden hat, ob man Buhlerinnengeld für die Errichtung des hohenpriesterlichen Aborts verwenden dürfe. Sodann aber ließ man, wie Mk 7 20–23 deutlich zeigt, die Frage des Spruches 7 15 von Jesus spiritualisiert werden: was aus dem Menschen herausgeht, sind Laster. Auch dadurch wird der Sinn jenes Spruches eingeengt, denn seine ursprüngliche Meinung war: der Sitz aller Unreinheit ist der Mensch und nicht, was von außen an ihn herankommt. Vgl. zum Ganzen JOHANNES HORST, Die Worte Jesu über die kultische Reinheit, ThStKr 1914, 429 ff.

Fassung wiederkehrt, paßt wohl zum Korban-Spruch 7 10–13, bildet aber keineswegs eine Antwort auf die Frage der Gegner nach dem Händewaschen, die in breiter Ausführung den ganzen Abschnitt einleitet (Mk 7 1–5). Diese Frage, auf die die Jesus-Worte überhaupt nicht eingehen, ist also wohl erst vom Evangelisten vor die ganze Komposition gestellt; die Verbindung der Jesus-Worte (mindestens von 7 6–15) aber kann älter und mag mit dem Propheten-Wort 7 6–8 eröffnet worden sein.

In der Ehescheidungsperikope ist wieder deutlich ein Überlieferungselement, das Verbot der Entlassung und Wiederverheiratung, auch in Parallelen erhalten, als esoterische Belehrung Mk 10 10–12 an den Hauptspruch angeschlossen. Dieser steht Mk 10 9: „Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht scheiden" und wird als Folgerung aus der Schöpfungsgeschichte vorgetragen (10 6–8). Vorauf geht 10 2–5 die Auseinandersetzung mit dem jüdischen Scheidungsrecht. Ob sie ursprünglich zu dem Mittelstück 10 6–9 gehörte, kann man bezweifeln, da der kleine Dialog künstlich zu sein scheint[1]. Aber auch wenn hier ein gesondertes Überlieferungselement vorläge, würde man annehmen können, daß Markus mindestens die Verbindung 10 2–9 schon vorgefunden hat; er will nach 10 1 die Reise nach Judäa mit einem Stück der „Lehre" Jesu eröffnen.

Sicheres über den Umfang der ursprünglichen Überlieferungseinheiten festzustellen ist hier wie in den anderen beiden Fällen unmöglich. Es hat daher wenig Sinn, die Zahl der Hypothesen über diese drei Abschnitte noch um einige zu vermehren. In unserem Zusammenhang kam es mir nur darauf an, zwei formgeschichtliche Erkenntnisse zu gewinnen. Es ist zunächst auffallend, wie sehr sich diese „Gespräche" von den dialogischen Elementen der Paradigmen unterscheiden. Dort ist alles pointiert; es zielt auf den Ausgang ab, der in der Erledigung oder Überführung des Partners oder in der Rechtfertigung des Verhaltens Jesu besteht. Die Paradigmen wollen Begebenheiten darstellen, aus denen ersichtlich wird, wie Jesus mit Wort und Werk das nahende Gottesreich verkündet hat. In den hier analysierten „Gesprächen" fehlt die dialogische Pointierung

[1] Den Nachweis führt Bultmann[2] 25 f. Zu beachten ist vor allem, daß die Gegenfrage Jesu 10 3 keine *Gegen*frage ist, denn das Gebot des Moses wird alsbald selbst kritisiert, und liefert keinen Beweis gegen die Frager.

völlig. Die Pointe liegt in den einzelnen Sprüchen oder Spruchgruppen. Diese aber sind durch dialogische Elemente zu höchst künstlichen Gesamtgebilden vereinigt. Eine Gattung „Streitgespräche“ ist nicht wahrnehmbar. Dabei fehlt diesen Kombinationen die eschatologische Ausrichtung durchaus; nirgends findet sich der Gedanke ausgesprochen, daß die Auflösung der alten Ordnung durch das Nahen des Gottesreichs bedingt sei [1]. Die „Gespräche“ dieser Art führen darum auch zu keinem Ende; sie stellen nicht Begebenheiten im Sinn der Paradigmen dar. Markus bemüht sich in den Einleitungen jedesmal, sie biographisch einzuordnen; und es wird noch von dem Sinn die Rede sein, den diese Abschnitte in seinem Aufriß erhalten. Den Kombinationen selbst aber wohnt kein solcher Sinn inne. Sie erhalten ihre Form unter anderem Gesichtspunkt: die Zusammenstellung thematisch verwandter Worte Jesu soll der Christenheit eine „Lehre“ Jesu zu wichtigen Fragen des Gemeindelebens übermitteln. So ist es nicht verwunderlich, daß immer wieder aktuelle Probleme der Gemeinden auftauchen, mögen sie zu dem biographischen Anlaß, den der Evangelist dem Ganzen gegeben hat, passen oder nicht. So ist beim Beelzebulkonflikt von der Lästerung des Geistes die Rede, im Abschnitt vom Händewaschen von den Speisen, bei Gelegenheit der Ehescheidung von der Wiederverheiratung. Diese Interessen haben natürlich auch die Überlieferung der Worte Jesu mannigfach beeinflußt, so daß eine Urgestalt oft nicht zu rekonstruieren ist, auch wenn Paralleltexte vorliegen.

Aus alledem ergibt sich aber eine zweite formgeschichtliche Erkenntnis. Der diese Sprüche und Spruchgruppen zusammenfügte, wird zumeist nicht Markus gewesen sein, dessen anders gerichtete Interessen aus den biographischen Veranlassungen am Anfang jedes Abschnitts zu erkennen sind. Auch wenn er einiges hinzugetan hat, bleibt doch die Annahme wahrscheinlich, daß schon v o r M a r k u s W o r t e J e s u zu gleichen oder

[1] Dieser Gedanke findet sich in dem Spruch Mt 12 27 f., Lk 11 19 f., aber dieser Spruch steht gerade nicht in der Spruchkombination, die Markus darbietet. Wenn ALBERTZ, Die synopt. Streitgespräche 39, sagt, Jesus fordere „für die Gegenwart, in der nach apokalyptischer Hoffnung die Urzeit wiederkehrt, die Wiederkehr der Paradiesesordnung in unauflöslichen Einehen“, so hat er das apokalyptische Element eingetragen; daß dies eine endzeitliche Ordnung sei und nur als solche der anfänglichen gleichen müsse, ist in dem Text gerade nicht gesagt.

verwandten Themen als Lehre für die Gemeinden zusammengefügt worden sind.

Es waren neben den erzählenden Stücken Komplexe solcher Art, die Markus benutzte, als er daran ging, die Überlieferung zu einer Erzählung vom Wirken Jesu auszugestalten. Denn auf Erzählung ist seine Absicht gerichtet; das Überwiegen der erzählenden Traditionsstücke und die oben festgestellte „historisierende" Bearbeitung der Spruchkomplexe beweisen es. Wir haben nun zu fragen, in welcher Weise der Evangelist aus den Traditionen das Buch schuf.

Schon bei der Analyse der Erzählungen habe ich gelegentlich auf den Pragmatismus des Markus aufmerksam gemacht. Er äußert sich in Bemerkungen einfachster Art, die das Kommende rechtzeitig vorbereiten sollen, so vor allem den Konflikt mit den Juden 3 6 11 18. Aber auch einzelne Situationen werden in dieser Weise vorbereitet. Das Boot, das Jesus 4 1 besteigen soll, wird von 3 9 an bereit gehalten; die Verwandten, die Jesus 3 31 holen wollen, ziehen 3 21 aus, sich seiner zu bemächtigen; der einsame Ort, an dem die Massen nicht zu verpflegen sind 6 35, wird von Jesus bereits 6 31 als Ziel der Fahrt angegeben[1]. Den Zweck, eine Verbindung der einzelnen Stücke herzustellen, haben auch die Sätze, die Jesus regelmäßig Geheimhaltung des Wunders fordern lassen wie 5 43 a 7 36 8 26, wohl auch 7 24; ich habe sie zum Teil schon bei der Analyse ausgeschieden (S. 69f.); sie sollen zeigen, daß Jesus selbst nicht als Wundertäter gefeiert sein wollte, und erklären, warum er trotz so vieler Proben seiner überirdischen Kraft nicht als Messias erkannt wurde. Die all diesen Stellen letztlich zugrunde liegende Theorie des Messiasgeheimnisses[2] liefert in der Tat einen tragenden Ge-

[1] Vgl. von Dobschütz, Zur Erzählerkunst des Markus, Ztschr. f. neutest. Wiss. 1928, 196—98. Von den dort genannten Beispielen möchte ich nur 11 11 ausnehmen: die Angabe, daß Jesus sich alles im Tempel ansah und dann nach Bethanien zurückkehrte, dient nicht der psychologischen Vorbereitung der Tempelreinigung, denn von dem „Greuel an heiliger Stätte, den Jesus mit Entrüstung schaut", ist keine Rede. Mit Hilfe der Einschiebung einer Nacht zwischen Einzug und Tempelreinigung soll vielmehr die von Markus angestrebte Verteilung der Ereignisse auf die Tage der Karwoche durchgeführt werden.

[2] Die Herausarbeitung dieses Gedankens ist Wredes Verdienst (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1900). Ich möchte die Zahl der von Wrede beigebrachten Zeugnisse für diese Theorie allerdings ganz wesentlich

danken für die Gesamtdarstellung; sie ist der Generalnenner, auf den sich Paradigmen wie Novellen bringen lassen. Daß sie nicht häufiger hervortritt, daß sie vor allem nicht zu stärkeren Umbildungen der einzelnen Geschichten geführt hat, beweist, wie relativ treu Markus die Überlieferung weitergegeben hat.

Diese Geheimnistheorie tritt 1 34 3 12 — übrigens im Widerspruch zu aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit — auch in einigen der Abschnitte auf, in denen Markus aus eigenen Mitteln eine zusammenfassende Darstellung des Wirkens Jesu zu geben versucht. Diesen Sammelberichten 1 32–34 3 10–12 6 54–56 fehlt die Anschaulichkeit und die Pointierung, die Paradigmen und Novellen auszeichnet; sie sind Verallgemeinerungen, in denen, was in einzelnen Geschichten individuell belegt war, ohne alle Individualisierung von einer Mehrheit von Fällen ausgesagt wird. Sie wollen nichts weiter besagen als dies, daß Jesus in der vorher geschilderten Weise nun auch sonst zu wirken pflegte. In der Tat besaß der Sammler, dessen Material nur aus einzelnen Fällen bestand, kaum eine andere Möglichkeit, diese Einzelfälle zu einer Gesamtdarstellung zu verbreitern. Zuständliche Schilderungen aus dem Leben Jesu gab es nicht; das merken wir gerade den farblosen Sammelberichten an, das ist auch nicht anders zu erwarten bei der Art der Bedingungen, unter denen die Tradition geformt wurde. Das Wenige, was Markus über die geformte Tradition hinaus vom Leben Jesu wußte, Geographisches etwa oder die Namen der Apostel, das hat er fast ohne jede Zutat in Erzählung umgesetzt. So sind die referierenden Zwischenbemerkungen entstanden wie 3 7 f. 3 13–19. Auch der Rahmen der Aussendungssprüche 6 7. 12 f. 30 gehört dazu. Überliefert waren offenbar nur diese Sprüche selbst. Markus erschloß daraus den Vorgang der Aussendung und schuf rahmende Bemerkungen, die diesen Vorgang ohne alle nähere Angaben mehr erwähnten als erzählten. Wieweit der Evangelist dabei die geschichtliche Wirklichkeit getroffen hat, können wir nicht feststellen. Daß ihm aber an der historisierenden Darstellung liegt und nicht an einer Spruchsammlung, sieht man daraus, daß er den ersten der beiden Sprüche, die er mitteilt, von der Aussendung der

---

vermindern; so gehört z. B. die Heimlichkeit des Wundervollzugs selbst nicht dazu, vgl. S. 90 f.

Boten, in indirekter Rede widergibt [1]. Hier wie sonst fällt an den rahmenden Bemerkungen eine gewisse Farblosigkeit auf. Fragen, die die Situation aufgibt, bleiben unbeantwortet. Wie kommt es zu dem Mk 3 7 geschilderten Zulauf? Wohin sendet Jesus die Jünger Mk 6 7 aus und mit welcher Botschaft? Ruft er sie 3 13 zu sich auf den Berg und wie ist solch eine „Berufung" möglich? Zumal an dieser Stelle 3 13 stößt man sich geradezu an der Unanschaulichkeit der Darstellung; aber eben dieser Mangel zeigt wieder den Konservatismus des Markus, der Überliefertes, wie den Apostelkatalog und die Aussendungssprüche, nur sammelte und leicht historisierte, jedoch keine Legenden daraus dichtete.

Das bedeutsamste von all den Mitteln des Evangelisten, sinnvolle Verbindung unter den Stücken der Überlieferung herzustellen, ist aber noch nicht erwähnt. Es handelt sich um die D e u t u n g d e r T r a d i t i o n. Dieser Zweck wird angestrebt, indem der sammelnde Evangelist eine Reihe von überlieferten Begebenheiten in eine bestimmte Beleuchtung rückt. Er weist nach, daß oder warum sie nach göttlichem Heilsplan eintreten mußten. Da wir nun schon an den Paradigmen die Beobachtung machten, daß einzelne erklärende oder deutende Sätze Jesus selber in den Mund gelegt werden (S. 60 ff.) — man will die Herrnworte nicht ohne Interpretation weitergeben! —, so wird es uns nicht befremden, daß auch diese deutenden Stücke als Jesusworte auftreten. Nur handelt es sich hier nicht um einzelne Sprüche im Rahmen der Erzählungen, sondern um relativ selbständige kleine Einheiten, die mit den Stücken der Überlieferung gar keinen oder nur ganz losen Zusammenhang haben und sich leicht als Werk des sammelnden Evangelisten erkennen lassen. Unter diesen Abschnitten sind vor allem die L e i d e n s v e r k ü n d i g u n g e n zu nennen Mk 8 31 f. 9 30–32 10 32–34. Diese drei Stücke stehen nahezu situationslos in der Erzählung und wollen eigentlich gar nicht einen einmaligen, sondern einen sich mehrfach wiederholenden Vorgang zur Dar-

[1] Mk 6 8 heißt es: *καὶ παρήγγειλεν αὐτοῖς, ἵνα μηδὲν αἴρωσιν* ... Das zweite Verbum *μὴ ἐνδύσησθε* 6 9 steht allerdings schon in der zweiten Person; damit wird der Übergang zum folgenden vorbereitet. Der zweite Spruch wird dann 6 10 mit besonderer Fassung *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* eingeführt. Vgl. die Analyse des Abschnitts bei K. L. SCHMIDT, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 162 ff.

stellung bringen[1]. „Er begann sie zu lehren“, „sie durchzogen Galiläa und er wollte nicht, daß es jemand erführe; er lehrte nämlich seine Jünger“ — diese Einleitungen zeigen, daß die Worte vom Leiden ohne geschichtlichen Anlaß mitten in der Erzählung stehen und auch keinerlei Verbindung mit dem Überlieferungsstoff haben. Daß sie vom sammelnden Evangelisten eingefügt sind, ergibt sich aus ihrer planmäßigen Verteilung auf Kap. 8—10. Der Zweck dieser Einfügung aber ist derselbe, dem zuliebe ähnliche Prophezeiungen in die Leidensgeschichte aufgenommen sind, wie die Ankündigungen von Verrat und Verleugnung, besonders aber des allgemeinen „Ärgernisses“ Mk 14 27 (vgl. Kap. VII). Es handelt sich in all diesen Fällen nicht nur um den Nachweis, daß Jesus von den Ereignissen der Passion nicht überrascht worden sei, sondern vor allem um die Erkenntnis, daß und warum das Leiden und Sterben Jesu von Gott gewollt war. Diese Erkenntnis, an jener „Ärgernis“-Stelle durch ein Schriftzitat belegt, wird in den Leidensverkündigungen ausgesprochen in dem Wort Menschensohn[2]. Der Menschensohn, d. h. der vom Himmel kommende messianische „Mensch“, „muß“ leiden, sonst wäre er nicht der Himmelsmensch, sonst wäre er nicht zu Gott erhöht worden, könnte nicht jetzt von der Gemeinde verehrt und als in naher Zukunft mit den Wolken des Himmels kommender „Himmelsmensch“ erwartet werden. Was Markus also mit diesen Worten wiedergibt, ist — in kurzer Zusammenfassung — die Predigt der Gemeinde vom Menschensohn. So deutet er im voraus, was zu schildern er anhebt, so verbindet er das Leben und Leiden Jesu mit dem Glauben und der Hoffnung der Christen. Und in diesem Sinn meine ich auch den Abschnitt Mk 9 11–13 verstehen zu können, jene Worte, in denen vom schriftgemäßen Leiden des Menschensohnes gesprochen und festgestellt wird, daß auch der als Vorläufer des Messias geweissagte Elias redivivus in der Person des Täufers schon erschienen ist und gelitten hat „wie auf ihn geschrieben steht“. Das sind Abschnitte, deren Gehalt Theologie und deren Ursprung Reflexion ist, aber nicht die individuelle Reflexion und Theologie des Evangelisten,

---

[1] Vgl. K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 217 ff.

[2] Zur „Menschensohn-Dogmatik“ vgl. Bousset, Kyrios Christos[2] 14 ff.; zum Verständnis der Ankündigungsworte meine Bemerkungen in den Abhandlungen zur semit. Religionskunde für Baudissin S. 138 Anm. 1.

sondern die theologische Anschauung, die in den Gemeinden durch die Predigt verbreitet ist. Indem Markus solche Worte in den überlieferten Stoff einführt, gestaltet er aus den Stücken der Tradition das Bild des Menschensohnes, wie ihn die Gemeinde glaubt.

Auf Deutung der Überlieferung geht nun ganz offenbar auch die Bearbeitung der Gleichnisse durch Markus aus. An dem Gleichniskapitel (Mk 4) läßt sich die Kompositionstechnik des Evangelisten deutlich genug ablesen. Jesus erzählt im Boote sitzend der am Ufer stehenden Menge das Gleichnis vom Säemann. Diese Situation ist offenbar vom Evangelisten geschaffen. Denn von einem Paradigma oder einer Novelle, überhaupt von irgendeiner abgeschlossenen Erzählung, deren isolierte Existenz und Weitergabe möglich wäre, kann keine Rede sein. Vielmehr hat der Evangelist selbst die Szene durch eine kleine pragmatische Bemerkung vorbereitet: Mk 3 9 läßt Jesus sich ein Boot bereit halten, um gegebenenfalls dem Gedränge zu entgehen. Und der Evangelist hat diesen Zug auch weiterhin als Anknüpfungsmotiv benutzt: in demselben Fahrzeug bleibend unternimmt Jesus dann (4 36) die Überfahrt ans andere Ufer (vgl. S. 71). Oft beobachtet und untersucht ist nun die Komposition der Gleichnispredigt. Das erste Gleichnis wird im Rahmen der Schiffsszene erzählt; die Deutung 4 10–25 gibt Jesus aber erst, als er mit den Jüngern allein ist. Nun folgen, anscheinend ohne Szenenwechsel, zwei weitere Gleichnisse von der selbstwachsenden Saat und vom Senfkorn, doch erfahren wir aus dem Schluß des Abschnitts, daß diese beiden Parabeln wieder vor allem Volk, und aus 4 36 (Überfahrt), daß sie im Schiff gesprochen sein sollen. Der Teil, der die Deutung bringt, erscheint also zunächst als Parenthese; richtiger wird man vielleicht urteilen, daß Markus die ganze Seesituation nur geschaffen hat, um die Überlieferung einzubetten und nachher die Erzählung fortzusetzen, daß er diese Situation aber um der Deutung willen zwischendurch völlig vernachlässigt hat. Diese Deutung und die ihr beigefügten Sprüche bilden also wieder einen situationslosen Abschnitt (4 10–25). Einzelne Sprüche darin wie 4 21. 22. 25 entstammen gewiß der Tradition, sie sind auch anderswo bezeugt; der ganze Abschnitt aber ist vom Evangelisten komponiert, wie die Zerreißung des Parabelzusammenhangs zeigt. Markus will in diesem Abschnitt die Anschauung

zum Ausdruck bringen, daß das Göttliche in den Parabeln nicht für profane, sondern nur für erschlossene Augen sichtbar sei. Damit rechtfertigt er die ausführliche paränetische Erklärung des einen Säemanns-Gleichnisses. Zugleich verhilft er seinen Lesern wieder zum rechten Verständnis des Werkes Jesu: wenn die Menge den Schöpfer dieser Gleichnisse nicht verstanden, in seiner Sendung nicht erkannt, als Messias nicht verehrt hat, so war auch das von Jesus beabsichtigt; denn der Schatz des Evangeliums war durch das Parabelgewand verhüllt, und nur begnadeten Augen war es gegeben, dies Geheimnis des Gottesreichs zu erkennen — erschlossenen Augen, wie sie den Jüngern, wie sie nun den christlichen Lesern verliehen sind!

Unter demselben Gesichtspunkt — Deutung der Überlieferung in ihrem Zusammenhang — ist endlich auch das G e s p r ä c h Mk 8 14–21 zu verstehen, das die beiden S p e i s u n g s g e s c h i c h t e n miteinander verbindet und schon darum, weil es sie beide voraussetzt, als Werk des Sammlers gelten muß. Auf die Speisung der Viertausend hat der Evangelist den Spruch vom Zeichen folgen lassen, der ihm offenbar bereits mit dem dazugehörigen Anlaß überliefert war (8 11. 12; s. S. 159). Daran schließt sich, die Polemik gegen die Pharisäer fortsetzend, das erste Wort an, das Jesus auf der nun beginnenden Fahrt über den See spricht und das vor dem „Sauerteig der Pharisäer und des Herodes" warnt — ein überliefertes Wort; denn für die Nennung des Herodes liegt in diesem Zusammenhang kein Anlaß vor. Auch Lukas kennt es und hat es Lk 12 1 auf pharisäische Heuchelei gedeutet. Für Markus hat es tieferen Sinn. Auf das Mißverständnis der Jünger, die an die vergessenen Brote denken, läßt er Jesus mit dem Hinweis auf die beiden Speisungen antworten: versteht ihr nicht, was damit gemeint war? Die Jünger, d. h. aber die Leser, sollten nach dem wiederholt erlebten Speisungswunder wissen, daß Jesus ihnen allezeit wahres Brot gibt. Der johanneische Gedanke vom Lebensbrot kündigt sich in Umrissen an; johanneisch berührt auch die Art, wie der tiefere Sinn des Sauerteig-Spruches durch ein Mißverständnis angedeutet wird. Die Komposition als Ganzes ist ein Werk des Evangelisten, der überlieferten Stoff — hier die Speisungserzählungen und den Sauerteig-Spruch — seinen Lesern im Sinn der Heilsgeschichte deutete.

Erst wenn man gesehen hat, wie Markus seine Stoffe zu

verbinden und zu deuten weiß, welche Interessen er an sie heranbringt und welches Bild von Jesus er aus ihnen zu gewinnen versucht — erst dann erscheint es mir angebracht, zu fragen, in welcher Absicht und unter welchem Gesichtspunkt Markus diese Sammlung der Tradition überhaupt vorgenommen hat. Man darf auf diese Frage nicht vorschnell antworten, daß Markus überhaupt nur das Erzählungsmaterial der Prediger zum Buche verarbeitet habe. Er beschränkte sich ja gar nicht auf die Paradigmen; er hat auch Novellen aufgenommen. Er muß bestimmte Gedanken bei einer Sammlung so verschiedenartiger Elemente gehabt haben [1]. Welche das waren, dürfen wir selbstverständlich nur aus den Eigentümlichkeiten des Markusbuches erschließen, die wir mit gutem Grund dem Verfasser, nicht der Tradition zuschreiben.

Als eine solche Eigentümlichkeit haben wir die Theorie des Messiasgeheimnisses bereits kennengelernt. Dem Evangelisten wird das Leben Jesu als Ganzes erst bei der Annahme verständlich, daß Jesus seine wahre Würde absichtlich im Dunkel gehalten habe. Er war der Gottessohn, aber er offenbarte dem Volke nicht, was er war. Und darum konnte er so verkannt, darum konnte er ans Kreuz gebracht werden! Ein zweites Kennzeichen des Markusbuches, das ihm sein Verfasser aufgeprägt hat, ist die mysteriöse Auffassung der Gleichnisse. Wohl bedeuten sie eine Epiphanie des Göttlichen in der Welt wie die

---

[1] Darum kann ich eine Lösung des Problems nicht in der Antwort erblicken, Markus habe nur „recht herzergreifend erzählen" wollen (JÜLICHER, Einleitung in das Neue Testament, [7] 300). In der Ablehnung dieser allgemeinen Antwort stimme ich RICHARD DRESCHER, Das Markusevangelium und seine Entstehung, Ztschr. f. Neutest. Wiss. 1916, 228 ff. zu, in der Methode der Lösung kann ich es nicht; denn DRESCHER meint vor allem in Mk 13 „den heißen Atem des Evangelisten" zu spüren, während mir gerade bei dieser Apokalypse ursprünglich gesonderte Existenz wahrscheinlich ist; Markus kommt hier nur als Tradent oder Redaktor in Frage. Der neueste Bearbeiter des Problems, FREDERICK C. GRANT, The Growth of the Gospels, 1933, hat S. 107 f. für die Leidensgeschichte die Frage nach den Leitgedanken wirklich beantwortet; in der Beurteilung der ersten Teile des Evangeliums aber hat er das Anordnungsprinzip allzusehr dominieren lassen (wie übrigens auch ARNOLD MEYER, Die Entstehung des Markus-Evangeliums, Festgabe für Jülicher, 1927). Dagegen hat FRIEDRICH HAUCK, Das Evangelium des Markus, 1931, S. 6, die oben im Text gegebene Lösung angenommen.

Wunder, aber nur für die Auserwählten, denen es verliehen ist, das Mysterium des Gottesreiches zu schauen. Die große Mehrheit der Juden steht vor den Gleichnissen wie vor ungelösten Rätseln — ihr Verhalten gegenüber der Predigt Jesu hat es bewiesen! Weiter können wir die Arbeit des sammelnden Evangelisten in der Gruppierung des Stoffes dort erkennen, wo eine ganz bestimmte Absicht bei der Anordnung zu bemerken ist. Das Messiasbekenntnis des Petrus macht Epoche; denn nun, nachdem die Jünger von der Würde des Meisters überzeugt sind, setzen die Leidensverkündigungen ein, die sicher vom Evangelisten stammen (S. 228). Und die göttliche Bestätigung der Messianität in Gestalt der Verklärung schließt sich an. Der Sinn dieser Gruppierung ist leicht einzusehen: Jesus ist der Messias, aber für die Augen der Welt ist er (bis zur Auferstehung) der Verachtete, Leidende, Sterbende; seine göttliche Herrlichkeit wird nur dem engsten Kreis der Auserwählten offenbar. Aus diesen Merkmalen erkennen wir die Absicht des Evangeliums. Es galt Jesus als den Messias darzustellen, ohne sein Wirken — wie es dann der vierte Evangelist tat — in eine überwirkliche Sphäre zu heben, in der für die Tradition kein Raum mehr war. Es galt also an der Überlieferung die Züge zu betonen, die Jesus als Messias erwiesen, zugleich aber zu zeigen, warum er doch nicht vom Volk als Messias erkannt, sondern bekämpft, geschmäht und schließlich ans Kreuz gebracht worden war. So ward Markus als ein Buch der geheimen Epiphanien geschrieben — und unter diesem Gedanken ließen sich die Paradigmen mit den Novellen vereinen.

Diese Auffassung bestätigt sich, wenn wir noch einen Blick auf den Anfang des Markusbuches werfen. Markus beginnt mit dem Stück, das auch in dem Kerygma Act 10 37 13 24 den „Anfang der Heilspredigt“ bildet, dem Auftreten Johannes des Täufers. Aber ihn interessiert nicht die Bußpredigt des Täufers; sie findet keine Aufnahme in sein Buch. Der Täufer kommt nur als Prophet Jesu in Betracht, als einer von denen, die infolge göttlicher Erleuchtung von Jesu Würde zu sagen wissen. So ist auch alles, was der Evangelist von Johannes dem Täufer zu erzählen hat, orientiert an den alttestamentlichen Worten, mit denen das Evangelium beginnt [1]. Dies ist aber zugleich

[1] Das hat Ernst Lohmeyer gezeigt in dem Aufsatz „Zur evangeli-

die beste Überleitung zu dem Bericht von Jesus; und so kommt es, daß im Markus-Evangelium das Erscheinen Jesu auf dem Schauplatz der Ereignisse der Vorbereitung wie der Einleitung völlig entbehrt: weder von seinem Elternhaus noch von seiner Ausbildung ist die Rede; auch die in der Kirche oft überlegte Frage nach dem Motiv, das Jesus in die Taufbewegung trieb, bleibt unbeantwortet. Keine andere Einführung Jesu ist nötig als diese, die dem Evangelisten durch die Tradition an die Hand gegeben war: die Überlieferung vom Auftreten und der Messiaspredigt des Täufers. Man sieht, in welchem Grade dieses Evangelium noch unliterarisch ist; ein Schriftsteller würde eine biographische Einführung geben, wie es schon Lukas auf seine Weise 3 1 ff. versucht. Aber zugleich wird ersichtlich, daß die heilsgeschichtliche Motivierung diese Darstellung beherrscht. Was der Täufer der christlichen Gemeinde bedeutet, soll in der Schilderung seines Auftretens zum Ausdruck kommen. Nun folgt die Geschichte von der Taufe; sie ist vielleicht nicht mehr, was sie ursprünglich war [1], die Erzählung von einer göttlichen Adoption. Sie hätte dann als eine Epiphanie Jesu zu gelten, aber nicht als eine Epiphanie vor der Welt, die ihrer noch nicht fähig ist; auch für den Täufer ist diese himmlische Kundgebung nicht bestimmt, da er ihrer nach des Markus Auffassung wohl kaum bedarf, sondern für Jesus selbst und — werden wir hinzufügen dürfen — für die in das Geheimnis von Jesu Würde Eingeweihten, die Leser des Buches. Dann folgt, von dem eben auf Jesus gekommenen Gottesgeist veranlaßt, der Aufenthalt in der Wüste: versucht vom Teufel, umgeben von Tieren, bedient von Engeln — das typische Bild des Gottgesandten, der sich zur Ausführung seiner Mission rüstet. Aber

schen Überlieferung von Johannes dem Täufer", Journal of Biblical Literature 1932, 302; vgl. auch das Buch desselben Verfassers „Das Urchristentum", I: Johannes der Täufer, 1932, 13.

[1] Das sicherste Zeichen dafür ist bekanntlich die andere Form der Himmelsstimme bei Lukas (nach D und anderen Zeugen): du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt. Im Widerspruch mit meiner früher vorgetragenen Vermutung (Die urchristl. Überlieferung von Johannes dem Täufer, 1911, S. 63) möchte ich diese Form jetzt doch als zwar alt, aber vorkanonisch und zu Unrecht aus der wilden Tradition in D eingedrungen beurteilen. Aber auch der kanonische Text läßt sich als Adoptionsformel verstehen (a. a. O. 59). Markus zwar deutet in keiner Weise an, daß Jesus hier erst werde, was er zuvor noch nicht war, aber er sagt auch nichts, was die gegenteilige Meinung stützen könnte.

auch dieses Bild bleibt den Augen der Welt verborgen und ist nur den Augen der Gläubigen sichtbar. Geheime Epiphanie — das ist das Kennzeichen auch der ersten Markus-Perikopen; unter diesem Gesichtspunkt hat Markus die Überlieferung gesammelt und bearbeitet.

Wir können es verstehen, daß ein Autor, der diesem Ziele nachstrebte, sich nicht auf die in der Predigt weitergegebenen Paradigmen beschränkte. Er nahm auch Novellen auf; gerade sie erzählten ja von Epiphanien, bisweilen auch von Epiphanien im vertrauten Kreise. Gerade sie fügten sich also der Absicht des Markus besonders gut ein, wenn auch für unser Auge die eigentliche Geheimnistheorie des Markus in der Anwendung auf solche Taten wie die Erweckung des Mädchens künstlich wirkt (S. 69 f.). Aber Markus hat außer Paradigmen und Novellen noch eine dritte Größe in sein Buch aufgenommen: Worte Jesu. Die Frage nach der Entstehung dieser Wort-Überlieferung läßt sich nur in einem größeren Zusammenhang beantworten.

IX. DIE PARÄNESE.

In den Paradigmen sind Worte Jesu von allgemeiner Prägung erhalten. Aber das Urchristentum hat weit mehr solcher Sprüche aufbewahrt, einige wenige Spruchreihen bei Markus, weit mehr bei Matthäus und Lukas. Es handelt sich vor allem um die Texte, in denen diese beiden miteinander und über Markus hinaus nahezu wörtlich zusammenstimmen und aus deren Verwandtschaft die Zweiquellentheorie mit großer und berechtigter Sicherheit auf die Existenz einer gemeinsamen Quelle (Q) geschlossen hat. Diese Untersuchungen haben es, wenigstens innerhalb gewisser Grenzen, zu hoher Wahrscheinlichkeit gebracht [1]; aber dieses erfreuliche Resultat der Quellenkritik darf doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß in anderer Beziehung die Quelle Q uns ein völliges Rätsel geblieben ist. Zwar scheint mir die Frage nach der Sprache, in der diese Quelle geschrieben war, nicht ausführlicher Erörterung zu bedürfen. Der Text, den Matthäus und Lukas benutzten, war griechisch [2]; sonst

[1] Vgl. Adolf von Harnack, Sprüche und Reden Jesu (Beiträge zur Einleitung in das N. T. II, Leipzig 1907).

[2] Das Zeugnis des Papias bei Eusebius, hist. eccl. III 39 16, lautet: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ'*

würde sich nicht eine solche Übereinstimmung ergeben haben. Alle echten Worte Jesu sind einmal übersetzt worden. Aber es liegt nahe, diesen Vorgang so zu denken, daß sie in zweisprachigen Gemeinden bald auch griechisch weitergegeben und daß diese griechischen Worte dann auf griechischem Sprachboden gesammelt wurden. Das ist bei weitem wahrscheinlicher als der andere Fall: daß die aramäischen Worte erst gesammelt und dann als Sammlung übersetzt wurden. Dann müßte schon für die älteste Generation ein gewisses literarisches Bemühen vorausgesetzt werden — und damit ist nicht zu rechnen.

Ebenso wissen wir über den Umfang der Quelle Q nichts Sicheres. Denn wir können Q nur dort erschließen, wo beide Referenten, Matthäus und Lukas, den Text in ungefähr übereinstimmender Weise mitteilen. Wieviel von dem Sondergut der Referenten aus Q stammt, vermögen wir nicht zu sagen. Auch die Anordnung der Perikopen in Q ist mit der Beobachtung gewisser Übereinstimmungen in der Reihenfolge bei Matthäus und Lukas noch keineswegs sichergestellt [1].

Das allerstärkste Bedenken aber erhebt sich, wenn wir die literarische Gattung von Q überdenken. Denn wir haben überhaupt keine Vorstellung davon, ob und in welcher Weise diese stückweis erschlossenen Texte ein Buch gebildet haben könnten. Vor allem ist nichts Sicheres auszumachen über die geschichtliche oder biographische Rahmung, die einzelne Redestücke wahrscheinlich gehabt haben. Wir kennen die Art solcher Rah-

---

αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Dieses Zeugnis kann nicht auf die Quelle Q bezogen werden. Papias meint zweifellos unseren Matthäus und will, genau wie bei seiner Nachricht über Markus (a. a. O. III 39 15), irgendeinen Mangel des Werkes rechtfertigen; wir wissen nur nicht, welchen. Die Rechtfertigung soll in dem Hinweis liegen, daß Matthäus aramäisch geschrieben habe und die Übersetzungen von verschiedenen gefertigt seien. Zu ergänzen ist, daß es auf diesem Wege schließlich zu unserem Matthäus-Evangelium gekommen sei; über das Wie wird nichts gesagt. Selbst wenn Papias hier eine ältere Nachricht wiedergäbe, so wäre sie doch nicht auf die Quelle Q zu beziehen. Denn hier ist ein Buch gemeint, das unter dem Namen des Matthäus in der Kirche umlief; von gewissen Mängeln dieses Buches sollte der Apostel entlastet werden. Also handelt es sich um das kirchliche Evangelium des Matthäus. — Übrigens sind die Papias-Nachrichten schon vom Standpunkt eines literarischen Christentums aus formuliert, dem die Apostel Schriftsteller waren. Vgl. meine Gesch. d. urchristl. Literatur I 44 f.

[1] Sehr viel optimistischer urteilt über die Frage B. H. STREETER, The four Gospels, 273 ff.: The reconstruction of Q. Wenn er am Ende dieses

mung ungefähr aus der Perikope von der Täuferbotschaft Mt 11 2 ff., Lukas hat sie 7 18 ff. historisierend bearbeitet. Wir kennen eine solche Rahmung nicht bei der Bußpredigt des Täufers, auch nicht bei der Versuchung Jesu, weil die Einleitungen Mt 4 1. 2 und Lk 4 1. 2 offenbar von Markus abhängig sind. Sehr umfangreich scheinen diese Einleitungen nicht gewesen zu sein. In dieser wie in anderen Fragen müssen wir uns jedenfalls davor hüten, mit allzu großer Selbstverständlichkeit von Q als von einer gesicherten Größe zu reden.

Solange wir dies außer acht lassen, laufen wir Gefahr, mit der Quelle, die wir nicht kennen, ebenso sicher zu rechnen wie mit Markus, den wir vor uns sehen, und vergessen, daß wir es mit einer hypothetischen Größe zu tun haben. Wenn wir uns aber der Grenzen unserer Kenntnis bewußt bleiben, dann treten gewisse allzu kühne wie allzu skeptische Folgerungen über den Wert oder Nichtwert der Quelle von selbst zurück, denn sie sind auf der Voraussetzung aufgebaut, daß Q eine nach Ausdehnung und Art sicher bestimmbare Größe sei. Und diese Voraussetzung ist irrig.

Wir verzichten mit solcher methodischen Selbstbeschränkung freilich auf die Möglichkeit, die Quelle in ihrem ganzen Umfang zu rekonstruieren. Denn es muß ja auch für die rekonstruierbaren Abschnitte ernstlich gefragt werden, ob sie alle wirklich zu derselben „Schrift" gehören, das kann zweifelhaft scheinen und ist in der Tat bezweifelt worden [1]. Was wir bei dem heutigen Stande der Forschung von der Quelle Q wissen, berechtigt uns eher von einer S c h i c h t als von einer S c h r i f t zu reden; wir erkennen deutlich das Bestreben der Gemeinden, Worte Jesu in der Weise von Q zu sammeln, wir wissen aber nicht, ob das Ergebnis dieser Bemühungen ein oder mehrere Bücher, und ob es überhaupt Bücher waren. So bilden die rekonstruier-

---

Kapitels S. 291 eine Liste der für Q beanspruchten Abschnitte gegeben hat, spricht er sogleich von diesen Abschnitten als „a document the purpose and character of which are perfectly intelligible". Das ist eben die Frage, schon weil für die Vollständigkeit der Liste keine Gewähr besteht. — Die oben angedeutete Skepsis gilt übrigens auch gegenüber dem Verfahren von W. HAUPT, Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung, 1913, und ARNOLD MEYER, Die Entstehung des Markusevangeliums (Festgabe für Jülicher, 1927, S. 35 ff.).

[1] WELLHAUSEN, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1905, S. 66 f. Vgl. damit die Untersuchungen über die Reihenfolge der Stücke in Q bei

baren Stücke der Quelle, literaturgeschichtlich betrachtet, einen Beleg für das Bedürfnis des Urchristentums, Worte Jesu zu sammeln — inwieweit „Geschichten" aus Q stammen, kann zunächst außer Betracht bleiben.

Aber gerade mit dieser Erkenntnis rühren wir an ein Problem. Es sollten in früher Zeit Sprüche Jesu gesammelt sein — und Markus hätte sie nicht gekannt? Oder wenn er die Sammlung kannte, warum nahm er diese Worte Jesu nicht in sein Evangelium auf? Wenn aber die Sammlung selbst später anzusetzen sein sollte als das Markusevangelium, so müßte sie doch von einer mündlichen oder schriftlichen Überlieferung gespeist sein — und warum hat dann nicht schon Markus diese Überlieferung gebucht? Solche Fragezeichen, wie sie besonders energisch WELLHAUSEN[1] gesetzt hat, bedrohen die Sicherheit des üblichen Vertrauens zur Quelle Q und zeigen mindestens, wie folgenreich eine Entscheidung auf diesem Gebiet sein kann. Wir fragen zunächst, ob das Markusevangelium wirklich die Absicht verrät, die gesamte Überlieferung auch der Worte Jesu weiterzugeben.

Unter den Abschnitten, in denen Markus Sprüche und Redestücke aus Jesu Mund überliefert, gilt mit Recht das Gleichniskapitel Mk 4 1 ff. als besonders charakteristisch. Seine Analyse (S. 229 f.) hat bereits ergeben, daß als Überlieferung, die der Evangelist empfangen hatte, nur die drei Parabeln, vom Säemann, von der selbstwachsenden Saat und vom Senfkorn, gelten können. Die einleitende Situationsschilderung und die eingesprengte Deutung sind von Markus hinzugefügt. Markus verwertet also offenbar eine Überlieferung, die Worte Jesu ohne rahmende Erzählung enthält. Und was für unser Problem am wichtigsten ist, er führt diese Überlieferung 4 2 mit dem Satze ein: „Er lehrte sie vieles in Gleichnissen und sagte zu ihnen in seiner Lehre", d. h. er ist sich dessen bewußt, daß, was er hier bietet, nur Auswahl, nur Beispiel ist[2].

Eine analoge Stelle findet sich 12 38: auf die Streitszenen zwischen Jesus und seinen Gegnern in Jerusalem folgen zwei

---

WERNLE, Die synopt. Frage, 1899, S. 226 f.; HARNACK, Sprüche und Reden Jesu, 121 ff.

[1] WELLHAUSEN, Einleitung in die drei ersten Evangelien 73. 84 ff.

[2] Vgl. JÜLICHER, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung, 32.

kurze Sprüche gegen die Schriftgelehrten. Sie werden eingeführt mit den ganz unvermittelten Worten „und er sagte in seiner Lehre". Hier ist es angesichts des geringen Umfangs dieser Sprüche doch ganz offenbar, daß diese nur ein Zitat sein sollen aus dem, was Markus die „Lehre" Jesu nennt. Und daß dies alles nur Fiktion wäre, d. h. daß Markus nicht mehr könnte als er mitteilt — eine Annahme, die bei der Gleichnispredigt noch denkbar erscheint —, wird man hier doch im Ernst nicht behaupten wollen. Denn Markus hat sich sonst nicht gescheut, vereinzelte Sprüche ohne Einführung anzuhängen wie etwa 9 49. 50; es hätte also auch hier keines Rahmens bedurft, wenn er die Worte nicht als das bezeichnen wollte, was sie waren: Zitate aus einer umfangreicheren Überlieferung. Und noch eine dritte Stelle ist hier zu nennen: das eine Gleichnis von den bösen Winzern wird Mk 12 1 mit den Worten eingeleitet: „Er begann zu ihnen in Gleichnissen zu reden." Wieder scheint eine reichere Tradition vorausgesetzt, aus der Markus nur ein Beispiel anführt. Dasselbe gilt schließlich auch von Mk 3 23, wo die Bildworte vom in sich geteilten Reich und Haus mit den Worten eingeleitet werden „er redete zu ihnen in Gleichnissen", also mit einer Formel, die wesentlich mehr und anderes erwarten läßt als zwei oder — mit Einschluß des Bildworts vom Starken — drei Sprüche. Von diesen Beobachtungen fällt schließlich auch auf die Stellen des Markusevangeliums ein Licht, an denen Jesus lehrend dargestellt wird, ohne daß wir über seine Lehre etwas erfahren, wie gleich zu Anfang in der Synagoge zu Kapernaum (1 21 f.) oder 2 13 vor der Berufung des Levi und 6 2 in der Synagoge von Nazareth. Sehr bezeichnend ist auch die Überleitung des Evangelisten zu der Speisungsgeschichte 6 34: „Und als er ans Land stieg, sah er die große Menge und empfand Mitleid mit ihnen, denn sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben, und er begann sie vieles zu lehren." An solchen Stellen wird einfach vorausgesetzt, daß Jesus lehrt, aber nicht gesagt, was er seinen Hörern verkündigt. Die „Lehre" Jesu ist offenbar etwas, was ausführlich mitzuteilen nicht im Plane des Markus liegt. In erzählendem Rahmen bringt er freilich manche Worte Jesu, aber bisweilen sind diese Worte, wie wir sahen, als Stücke eines größeren Ganzen ausdrücklich gekennzeichnet — und dieses große Ganze bleibt außerhalb des Markus-Buches. Offenbar untersteht die

Überlieferung der Jesus-Worte einem anderen Gesetz als dem, das die Sammlung des Markus-Stoffes regierte. Jenem Gesetz müssen wir nachspüren, wenn wir wissen wollen, warum Markus die Worte Jesu größtenteils nicht aufgenommen hat.

Und dieses Gesetz läßt sich finden. Denn eine Reihe von Beobachtungen machen es wahrscheinlich, daß die Worte Jesu unter anderen Bedingungen überliefert worden sind als die Erzählungen von seinen Taten. In der urchristlichen Missionstätigkeit ist frühzeitig und regelmäßig eine Überlieferung weitergegeben worden, in der nachweislich auch Worte Jesu eine Rolle spielten. Es handelt sich um die urchristliche Paränese; was im II. Kapitel über die Wahrscheinlichkeit einer solchen urchristlichen Halacha angedeutet wurde, ist hier in einem größeren Zusammenhang zu begründen.

Paulus beschließt seine Gemeindebriefe häufig mit einem paränetischen Teil (Röm 12. 13, Gal 5 13 ff. 6, Kol 3. 4, I Thess 4 1 ff. 5 1 ff.). Dieser Abschnitt zeigt regelmäßig einen von dem übrigen Briefkörper völlig abweichenden Stil: nicht weit ausholende, religiös oder theologisch begründete Erörterungen, sondern einzelne Mahnungen, oft in Spruchform, lose aneinander gehängt oder unverbunden nebeneinander stehend [1]. Man fühlt sich an andere Texte erinnert, die Spruch-Paränese enthalten, an das erste Kapitel des Jakobusbriefes, an die ersten Abschnitte der Didache, an Pseudo-Phokylides, an Tobit 4 und 12, aber auch an die entsprechenden Kapitel des Achikar-Romans oder bei Isokrates (ad Nicoclem) und Ps.-Isokrates (ad Demonicum). Auch sachlich unterscheiden sich die paränetischen Abschnitte der Paulusbriefe deutlich von dem, was Paulus sonst geschrieben. Vor allem fehlt ihnen eine unmittelbare Beziehung auf die Briefsituation. Die Regeln und Weisungen sind nicht für bestimmte Gemeinden und konkrete Fälle formuliert, sondern für die allgemeinen Bedürfnisse der ältesten Christenheit. Sie haben nicht aktuelle, sondern usuelle Bedeutung. Diese Unterscheidung, die uns überhaupt die literarische Gattung der Paulusbriefe erst des näheren bestimmen lehrt, hat für unseren Zusammenhang ihren besonderen Sinn: sie zeigt die

[1] Vgl. zum folgenden meinen Kommentar zum Jakobus-Brief, S. 3—6.

innere Beziehung zwischen den paränetischen Briefabschnitten und der Predigt des Paulus. Was in jenen Briefkapiteln steht, entstammt didaktischer Gewohnheit; schon bei der Missionierung pflegt der Apostel den Neubekehrten in Form solcher Weisungen die Grundsätze eines neuen christlichen Lebens einzuprägen; bei späterer Anwesenheit des Paulus oder bei Besuchen der Apostelschüler in den Gemeinden werden diese Mahnungen aufgefrischt und ergänzt; nichts anderes als solche Wiederholungen sind die paränetischen Abschnitte in den Briefen des Paulus an seine Gemeinden [1]. Das ist von vornherein glaublich, wird aber überdies von Paulus selbst bestätigt, wenn er die Thessalonicher ermahnt (I Thess 4 1): „da ihr von uns überliefert erhalten habt, wie man wandeln und Gott gefallen soll — und da ihr ja auch schon einen solchen Wandel führt —, so mögt ihr es nun darin immer mehr zur Vollendung bringen. Ihr wißt ja, welche Ermahnungen wir euch gaben durch den Herrn Jesus ..." Mit diesen Worten eröffnet Paulus den paränetischen Teil, dessen Zweck also nur Erinnerung an bereits Bekanntes und Geübtes ist. Aber auch da, wo Paulus nicht an eigne Mission oder an die Arbeit seiner Schüler anknüpfen konnte, im Brief an die Römer, setzt er voraus, daß die Leser ähnliche Belehrung empfangen haben (6 17, vgl. Anmerkung 1), und trägt im Vertrauen darauf seine eigene Paränese vor (Röm 12. 13). Die Paränese hat also eine breitere Basis als die Paulus-Mission; sie ist gemeinchristlich, d. h. es ist im allgemeinen Pflicht des urchristlichen Missionars, seinen Gemeinden — mindestens den heidenchristlichen, die es am nötigsten haben — solche Anweisungen zu geben. So erklärt es sich, daß die paränetischen Abschnitte der Paulusbriefe mit des Apostels theoretischer Begründung der Ethik sehr wenig zu tun haben [2];

[1] Das sind die „Wege" des Paulus, an die Timotheus die Korinther erinnern soll und die Paulus in jeder Gemeinde zu „lehren" pflegt (I Kor 4 17). Auf die Paränese bezieht es sich wohl auch, wenn Paulus im Römerbrief von einer Lehre redet, die den Römern überliefert sei, Röm 6 17. 16 17; denn an der ersten Stelle verlangt der Zusammenhang eine Anspielung auf ethische Ermahnungen, vgl. im übrigen Alfred Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, 1 ff., und meinen Kommentar zu I Thess 4 1 (im Handb. z. N. T.).

[2] Die wesentlichste Verbindung ist diese: die paränetischen Regeln, auch die aus der Umwelt übernommenen, werden vorgetragen als Anweisungen zum Leben ἐν Χριστῷ. Darum genügt zur Verchristlichung solcher Regeln

sie sind eben traditionell, Paulus gleicht in diesem Stück den anderen christlichen Missionaren. Und es erklärt sich weiter, daß diese Paulus-Kapitel gewissen Abschnitten im Jakobus-, I. Petrus-, I. Klemensbrief, in der Didache und bei Hermas so auffällig verwandt sind. Dort handelt es sich eben auch um den Niederschlag der allgemeinen urchristlichen Paränese. Vermittler dieser Paränese sind offenbar vor allem die in der urchristlichen Literatur mehrfach erwähnten Lehrer geworden. Der Verfasser des Jakobus-Briefes, eines Schriftstücks, das zum guten Teil Paränese enthält, gibt sich 3 1 selbst als Lehrer zu erkennen. Die Tätigkeit der Lehrer scheint für die Weitergabe der ethischen Tradition von großer Bedeutung gewesen zu sein. Sie haben damit aber auch — bewußt oder unbewußt — geholfen, die Überlieferung von Jesus aufzubewahren und zu sammeln.

Die urchristlichen Gemeinden waren auf das Vergehen dieser Welt und nicht auf das Leben in ihr eingerichtet; so waren sie auch auf die Notwendigkeit keineswegs gerüstet, paränetische Losungen für den Alltag hervorzubringen. Aber das Judentum hatte vorgearbeitet: seine Proselytenbelehrungen, ihrerseits häufig wieder von hellenistischen Vorbildern abhängig, bedurften oft nur leiser Umtönung oder christlicher Ergänzung, um auch unter Christen brauchbar zu werden. Und einen Schatz von Mahnungen und Belehrungen, angewendet oder doch wenigstens anwendbar auf die verschiedensten alltäglichen Verhältnisse, wenn auch längst nicht für alle Bedürfnisse nach Paränese ausreichend, hatten die Christen als ihr Sonderbesitztum: es waren die Worte Jesu. Ihnen begegnen wir in der christlichen Paränese bald vereinzelt, bald in Häufung. Um nur ganz einleuchtende Beispiele zu nennen: in dem zweifellos paränetischen Teil des Römerbriefes steht neben mancherlei Anklängen an Worte Jesu der Spruch „Segnet die euch verfolgen" Röm 12 14, offenbar eine Variante des bekannten Spruches Jesu. Und Jak 5 12 „Schwöret nicht, weder beim Himmel noch bei der Erde usw." ist nichts anderes als eine zweite — oder vielleicht eine ursprünglichere — Form des Verbots Jesu Mt 5 34 ff. Die Spruchsammlung Didache 1 3 ff. — der christliche Ein-

mitunter ein *ἐν κυρίῳ*, wie z. B. Kol 3 18. 20. In Wirklichkeit werden solche Paränesen fremder Herkunft mit dieser Verchristlichung auf eine andere Ebene übertragen; die Ausführung dieser Gebote gehört zum Vollzug des neuen Lebens.

schub in die jüdischen „Wege“ — besteht zum guten Teil aus Worten Jesu, ohne daß eines unserer Evangelien zugrunde zu liegen scheint. Man wird auch darum nicht an Abhängigkeit von einem Synoptiker denken, weil diese Sprüche mit den vorhergenannten Einzelworten ein auffallendes Merkmal teilen: das Fehlen jeder Zitationsformel. Wir dürfen daraus nicht den Schluß ziehen, daß die Lehrer jene Worte noch nicht als Jesusworte gekannt hätten; dann wäre die Häufung solcher Sprüche in der Didache doch ein allzu sinnvoller Zufall. Man wird vielmehr daran zu erinnern haben, daß alle Sprüche der christlichen Paränese als vom Geist oder vom Herrn gewirkt galten, so daß sie alle, wenn auch nicht als Mahnungen des Herrn, so doch als Mahnungen „im Herrn“ erschienen. Darum konnte es in solchen paränetischen Zusammenhängen gleichgültig sein, daß einzelne dieser Sprüche als authentische Worte Jesu überliefert waren, und so durfte man auf die Hervorhebung solcher Worte durch ausdrückliche Zitierung verzichten. Allerdings konnte diese Aneinanderreihung von wirklichen Jesussprüchen und anderen christlichen Mahnungen auch eine Fehlerquelle werden: man konnte unter Umständen später einige der anderen Worte, die in der Nachbarschaft der authentischen Sprüche standen, für ebenso authentisch halten, und so den Schatz der echten Jesusworte um ein paar unechte vermehren. Aber das konnte doch nur geschehen unter der Voraussetzung, daß sich wirklich authentische Worte Jesu unter den Mahnungen der Paränese befanden.

Man hat aber Worte Jesu nicht nur unterschiedslos in die Ermahnungsreihen aufgenommen, sondern auch als Worte Jesu gesammelt — und auch das nicht im historischen oder theologischen, sondern im paränetischen Interesse. Den Beweis liefert wieder Paulus. Wenn er Worte Jesu anführt, so will er damit nicht einen christologischen Beweis stützen noch ein Datum der Heilsgeschichte belegen. Von der eschatologischen Stelle I Thess 4 15 ff. können wir dabei absehen, da sie möglicherweise einer Apokalypse entstammt; übrigens dient auch das Zitat dieser Stelle einem praktischen Zweck. Sonst führt Paulus zweimal Worte Jesu an, I Kor 7 10 9 14 — der Text vom Abendmahl, I Kor 11 23 ff., gehört als Erzählung nicht in diesen Zusammenhang. Jene beiden Jesusworte sollen die Paränese unterstützen; dabei handelt es sich das eine Mal um Ehefragen, das

andere Mal um die Verpflegung des Missionars. Und wenn Paulus I Kor 7 25 bemerkt: „Über die Jungfrauen habe ich keine Anweisung des Herrn", so geht daraus wohl hervor, daß er eine Anzahl von solchen „Anweisungen des Herrn" erhalten hat, und daß auch die beiden Jesusworte, die er in diesem Brief zitiert, daher stammen. Unter diesen Anweisungen vermißt er ein Wort über die Jungfrauen, und man meint fast einen Ton des Bedauerns zu hören, wenn er diese Lücke feststellt. Er revidiert dabei entweder die Sprüche, die er im Gedächtnis mit sich trägt — diese Möglichkeit ist bereits S. 36 begründet worden — oder er sieht die Papyrusblätter durch, die er bei sich führt. Es gab also nicht nur Jesusworte neben anderen Sprüchen im Rahmen der Paränese, sondern auch Sammlungen, die ausschließlich Sprüche Jesu enthielten und den Missionaren mündlich oder schriftlich fixiert mitgegeben wurden. Solche Sammlungen dienten selbstverständlich auch der Paränese, aber bei ihrer Abfassung wirkte der Autoritätsgedanke mit. Gewisse Weisungen wollte man nicht nur im Geist oder Namen des Herrn überliefern — das hätte schließlich von jeder christlichen Paränese gegolten —, sondern man wollte sie als autoritative Sprüche des Herrn weitergeben. Das Vorhandensein dieser Tendenz neben jener anderen, die alle paränetischen Ratschläge auf eine Fläche aufträgt, darf uns nicht befremden. Wie sich im Urchristentum von Anfang an neben enthusiastischen auch nomistische Gedanken gezeigt haben, so steht neben dem pneumatischen Interesse, für das alle christliche Paränese den einen göttlichen Ursprung hat, die Wertschätzung der T r a d i t i o n , der A u t h e n t i e und der A u t o r i t ä t.

Eine Spur solcher Sammlungen von Worten Jesu haben wir wahrscheinlich I Klem 13 2 (vgl. auch Polykarp 2 3) vor uns, in diesen Herrn-Sprüchen, deren streng gebundene Form es nahezu ausschließt, daß sie nur eine gelegentliche Zitatenkombination aus unsern Evangelien sind; mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit dürfen wir auch das Zitat eines Jesuswortes I Klem 46 8 in diesen Zusammenhang einreihen. Alle diese Worte werden mit verwandten Zitationsformeln eingeleitet. „Gedenkt der Worte unseres Herrn Jesu, denn so sprach er" (I Klem 46); „gedenkend dessen, was der Herr lehrend sprach" (Polykarp); „vor allem gedenkend der Worte des Herrn Jesu, die er sagte, Güte und Langmut zu lehren, denn so sprach er"

(I Klem 13). Die gleiche Formel findet sich nun auch Act 20 35 in der Abschiedsrede des Paulus zu Milet: „und gedenken der Worte des Herrn Jesu, denn er sprach ..." Das dann folgende Zitat — „Geben ist seliger denn nehmen" — ist um so wichtiger, als der Spruch ebensowenig in dem Evangelium des Lukas, des Acta-Verfassers, enthalten ist wie in einem der anderen Evangelien. Das Wort steht in jener Rede im Zusammenhang einer Mahnung — zur Hilfe für die Schwachen —, und dieser offenbar ganz feste Zusammenhang brachte es mit sich, daß der Autor den Spruch in dieser paränetischen Rede zitierte, ohne ihn in seiner Darstellung des Wirkens Jesu unterzubringen [1]. Wir erkennen also in all diesen Stellen Hinweise auf Sammlungen von Worten Jesu, die, ausdrücklich als Herrnworte bezeichnet, mit einer typischen Zitationsformel in die Paränese aufgenommen werden.

So können wir behaupten, daß man frühzeitig, nämlich schon zu des Paulus Zeit, Worte Jesu gesammelt hat zum Zweck der Paränese. Und wieder bieten hier, wie bei der Bestimmung der Paradigmen-Gattung, die Ergebnisse der analytischen Arbeit der konstruktiven Methode den Beweis dar. Denn was die Literarkritik aus Matthäus und Lukas als Spruchquelle (Q) erschlossen hat, das gibt ein ungefähres Bild einer solchen Sammlung. Diese Texte zeigen deutlich, daß die Sammlung den Zweck hatte, Anweisung und Belehrung aus Jesu Mund der Gemeinde zu übermitteln. Zwei Beobachtungen müssen hier vor allem genannt werden. Einmal fehlt in dem gesamten uns erkennbaren Q-Material jede Andeutung einer Leidensgeschichte. Wenn aber die Tendenz unserer Quelle auf Erzählung ginge, so müßten wir vor allem eine Leidensgeschichte erwarten. Denn das Kerygma — der einzige Aufriß, an dem sich eine erzählende Darstellung orientieren konnte — führte nach allen Zeugnissen die Daten der Leidensgeschichte mit besonderem Nachdruck an, und bei der Bedeutung, die der Leidensgeschichte zukam, ist eine Erzählung von Jesus, die seinen

[1] Wer die Rede zu Milet auf den Apostel Paulus zurückführt, muß diese Stelle den zuerst besprochenen Zeugnissen aus den Paulusbriefen einreihen. Allerdings wird man auch dann damit rechnen müssen, daß die Art der Zitierung vom Autor stammt; Paulus zitiert anders, und die Act 20 35 gebrauchte Formel ist, wie die Parallelen zeigen, typisch für eine spätere Zeit.

Tod ignorierte, kaum denkbar. Sodann verrät der uns erhaltene Q-Stoff nach seinem wesentlichen Gehalt überhaupt kein erzählendes Interesse. Es sind fast nur Redestücke, zumeist sogar isolierte, d. h. ungerahmte Sprüche, die wir für diese Quelle erschließen müssen. Und wo es anders zu sein scheint, zeigt genaue Nachprüfung dessen, was Matthäus und Lukas gemeinsam haben — was also wirklich für Q zu beanspruchen ist —, daß auch an diesen Stellen der Erzähltrieb sich kaum betätigt hat. Denn die „Geschichte" von der Botschaft des Täufers an Jesus Mt 11 2 Lk 7 18 ist weiter nichts als die Einleitung zu einer Spruchsammlung, die verschiedene Aussprüche Jesu über den Täufer zusammenstellt — und zwar im praktischen Interesse: es gilt die Stellung des Christentums zur Täufergemeinschaft zu regeln [1]. Und bei der Versuchungsgeschichte zeigt die Synopse, daß der gemeinsame Text erst Mt 4 3 = Lk 4 3 beginnt und nur den Dialog zwischen Jesus und dem Teufel umfaßt. Die Quelle wollte also vor allem Antworten Jesu mitteilen, und wir wissen nicht, wie sie derartige Stücke eingeleitet hat (vgl. S. 236). Die Evangelisten sind es, die den erzählenden Anfang und den erzählenden Schluß schufen, jeder auf seine Art. Eine ähnliche Beobachtung läßt sich endlich auch an der „Erzählung" vom Hauptmann von Kapernaum machen [2]. Auch hier reicht die Übereinstimmung nur bis Mt 8 10 = Lk 7 9, umfaßt also die Heilung nicht mit. Der Text der Quelle, der die Heilung wohl als selbstverständlich voraussetzt (wie Mt 8 22 Lk 9 60 den Anschluß des Fragers an Jesus), schloß wahrscheinlich mit dem Worte Jesu, das die Rede des Hauptmanns als Beweis eines Glaubens preist, wie er auch in Israel nicht zu finden sei.

So blickt in der Gesamthaltung der Stoffgruppen, die wir für Q erschließen, die ursprüngliche Tendenz solcher Sammlungen noch deutlich durch: sie wollen nicht aus dem Leben Jesu erzählen, sondern seine Worte zur Befolgung und zur Belehrung mitteilen. Immerhin kann man zugeben, daß die

---

[1] Daß diese Tendenz bereits in der Quelle herrschte, zeigt der Schluß von Mt 11 11. Denn die Worte „der kleinste im Himmelreich ist größer als er" sind nicht aus der Lage Jesu, sondern aus der Situation der Gemeinde zu verstehen. Vgl. meine Schrift „Die urchristl. Überlieferung von Johannes dem Täufer", 13 ff.

[2] Vgl. HARNACK, Sprüche und Reden Jesu, 146 f.

von Matthäus und Lukas benutzte Sammlung schon Spuren einer fortgeschrittenen Entwicklung zeigt. Es scheinen hier nämlich bereits Stücke aufgenommen zu sein, die bei ganz verschiedenartiger Herkunft in diesem Zusammenhang doch die gleiche Aufgabe haben: die Überlieferung der Sprüche Jesu zu deuten, zu zeigen, wer der war, dessen Worte man in den Gemeinden gesammelt hatte. Die Aufnahme der Versuchungsgeschichte dient diesem Zweck; ebenso aber auch das aus ganz anderer Sphäre stammende Offenbarungswort Mt 11 25–30, in dem Jesus wie ein hellenistischer Gott-Heiland die Menschen zu sich ruft (vgl. Kap. X). Endlich müssen auch die Worte Mt 23 34–39 hier erwähnt werden, die — wie die Lukasparallelen zeigen — aus der Quelle stammen und vielleicht auch dort schon zueinander gehörten. Sie sind Jesus oder, wenn Lk 11 49 recht hat, der „Weisheit Gottes" in den Mund gelegt und schleudern eine gewaltige Anklage gegen die Juden, die immer und überall die Gesandten Gottes verfolgt haben — eine Anklage, die in diesem Zusammenhang natürlich dazu bestimmt ist, die Ablehnung Jesu durch die Juden zu deuten. Rückblickender Deutung zulieb sind auch andere Worte Jesu in der Spruchquelle zusammengefügt und bearbeitet worden. So ist die „Rede" Jesu über den Täufer Mt 11 7 ff. Lk 7 24 ff. dadurch zustandegekommen, daß man Worte Jesu über Johannes mit aktuellen Deutungen versah (S. 245 Anm. 1) und das Gleichnis von den zankenden Kindern durch allegorische Interpretation auf Johannes und Jesus bezog. Dies alles geschah natürlich nicht im geschichtlichen oder biographischen, sondern im praktischen Interesse. Nur ging d i e s e s praktische Interesse über dasjenige hinaus, was zunächst, wie wir sahen, zur Sammlung der Sprüche Jesu geführt hatte: man wollte nun den Worten Jesu nicht nur Losungen und Regeln für das eigene Leben entnehmen, sondern man wollte von ihnen auch Aufschluß erhalten über das Wesen dessen, der sie gesprochen. Jüdisch geredet: man sah in ihnen, die man zunächst als Halakha aufbewahrt hatte, nunmehr auch Haggada. Wir haben die Wirkung ähnlicher Tendenzen auf die Sammlung der Geschichten durch Markus bereits beobachtet (S. 227 ff.). Es ist auch nicht völlig ausgeschlossen, daß diese Besonderheiten der sogenannten Quelle Q unter dem Einfluß des Markus-Evangeliums zustande kamen. Freilich können wir darüber nichts Sicheres sagen, da uns die

Entstehungszeit von Q und vollends die Chronologie seiner Entwicklung völlig unbekannt ist.

Aber die soeben geschilderten Tendenzen haben doch den ursprünglichen Charakter dieser Sammlung von Worten Jesu nicht verdunkeln können. Es kann gar nicht zweifelhaft sein, daß die Sprüche zunächst nicht um des christologischen Interesses willen zueinander gefügt wurden; denn in ihrer Hauptmasse zeigen sich die für Q in Anspruch zu nehmenden Stücke von einem völlig anderen Interesse beherrscht. Es ist dasselbe, das wir bei Paulus kennengelernt haben: *man hat die Jesussprüche ursprünglich zu paränetischem Zweck gesammelt*, um den Gemeinden mit den Worten des Meisters Rat, Losung und Gebot zu geben. Dieses typische Interesse hat nicht nur über der Entstehung dieser einen Quelle, es hat über der Sammlung von Jesusworten überhaupt gewaltet. Die Art der Formulierung und die Art der Sammlung bezeugen dieses Interesse.

Zunächst muß darauf verwiesen werden, daß die Überlieferung zahlreiche Worte mahnenden Gehalts aufbewahrt hat. Das entspricht zweifellos zum guten Teil der Art der Predigt Jesu. Die Formen, die Jesus am häufigsten gebraucht hat, sind *Weisheitswort* (Sentenz, Gnome), *Bildwort*, *Gleichniserzählung*, *prophetischer Ruf* (Seligpreisung, Wehe, eschatologische Verkündigung), *kurzes Gebot*, *ausgeführtes Gebot* (versehen mit Begründung wie Mt 5 44 ff. Lk 6 27 ff. Mt 6 25 ff. Lk 12 22 ff., mit Verheißung wie Mt 6 2 ff., mit Drohung wie Mt 5 29 f. Mk 9 43 ff. Mt 18 1 f.)[1]. Von diesen rein formal bestimmten sechs Gattungen sind zwar nur die beiden letzten unbedingt imperativisch; aber es muß betont werden, daß auch so und so viel Weisheitsworte und Bildworte, ja auch Gleichnisse im Sinn einer Mahnung gesprochen

[1] Bultmann, Gesch. d. synopt. Tradition, teilt die Herrnworte in „Logien“ (Jesus als Weisheitslehrer), „Prophetische und apokalyptische Worte“ und „Gesetzesworte und Gemeinderegeln“; ferner „Ich-Worte“ und „Gleichnisse und Verwandtes“. Diese Kategorien sind in der Tat bezeichnend für den Inhalt des Evangeliums; aber bei ihrer Feststellung überschneiden sich formale und inhaltliche Maßstäbe. Mt 5 44 und 7 1 gehören bei Bultmann zu den Logien, obwohl sie imperativische Form haben; das Gleichnis von den zehn Jungfrauen rechnet Bultmann unter die prophetischen Mahnreden; unter den Logien stehen ebenso allgemeine Sentenzen (Mt 22 14) wie die Bildworte vom in sich geteilten Reich und Haus.

sind. Dieser paränetische Charakter vieler Worte Jesu ist aber von der Überlieferung betont und verstärkt worden. Die Worte vom Salz und vom Licht sind bei Markus (4 21 9 50) und Lukas (14 34 f. 11 33 8 16) als reine Bildworte erhalten; Mk 4 23 mahnt die „Weckformel“ — „wer Ohren hat zu hören, der höre“ — zur Deutung und Anwendung; bei Matthäus ist der persönliche Appell hinzugetreten: „ihr seid das Salz der Erde“, „ihr seid das Licht der Welt“ und überdies noch die Mahnung „so soll euer Licht leuchten vor den Menschen“ (Mt 5 13. 14. 16). Auch die als wahrscheinlich anzunehmende Umbildung der Seligpreisungen ist hier zu erwähnen. Die Lukas-Form mit ihrer direkten Anrede darf als die ursprüngliche gelten; die Form bei Matthäus ist reichhaltiger und redet die selig Gepriesenen nicht an, sondern beschreibt sie in der 3. Person[1]. Gerade darin aber liegt eine Paränese: seid geistlich arm, seid barmherzig, denn dies ist euer Lohn! Dabei können Ermäßigungen nicht ausbleiben; statt der Armen werden die Armen im Geist, statt der Hungernden die nach Gerechtigkeit Hungernden genannt, und die gleiche Korrektur wird bei der Seligpreisung der Verfolgten vorgenommen.

Eine ähnliche paränetische Tendenz zeigt sich auch an der Überlieferung einiger Gleichniserzählungen. Die Geschichte von dem betrügerischen Haushalter Lk 16 1 ff., der vor seiner Entlassung mit einem letzten Betrug sich seine Zukunft zu sichern weiß, enthält ein Beispiel der Entschlossenheit; ins Eschatologische übersetzt bietet es Lehre und Mahnung für die vor der großen Wandlung stehende Jüngergemeinde. Eine Paränese für den Alltag enthält es nicht. Und doch bildet eine solche Paränese in Lk 16 9 den Schluß: „macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon!“ Das Gleichnis vom Mahl, das den Enterbten Heil, den angeblichen Kindern des Reiches aber Unheil verkündet, hat mit dem Gleichnis vom hochzeitlichen Kleid Mt 22 11–14 eine Ergänzung erhalten, deren paränetische Bedeutung deutlich ist: wer zum Reich geladen wird, der sorge für ein „hochzeitliches Kleid“, d. h. für etwas, das ihn als Bürger des Reiches ausweist! Das Bestreben, den Gemeinden zu möglichst viel Paränese zu verhelfen, hat mitunter geradezu Mißdeutungen von Gleichnissen gezeitigt. Die Mahnung, bei

[1] Vgl. mein Buch „Evangelium und Welt“, 1929, S. 56 f.

einem Hochzeitsmahl freiwillig den bescheidensten Platz einzunehmen, war ursprünglich zweifellos als Parabel gemeint und bestimmt, falsche selbstgerechte Ansprüche vor Gott abzuwehren. So wie sie Lk 14 7–11 zu lesen ist, muß sie verstanden werden als Mahnung zur Selbstbescheidung bei einem Mahl, zu dem man geladen ist. Aus der eschatologischen Warnung ist eine Tischregel geworden. Ebenso ist der Rat, den Prozeßgegner auf dem Weg zum Richter gütlich abzufinden, ursprünglich eschatologisch gemeint und darum Lk 12 57 mit den Worten eingeleitet: „warum kommt ihr nicht von euch selber (d. h. wohl von euren eigenen Verhältnissen aus) zu einem richtigen Urteil?“ Die Meinung des Spruches ist, daß man es auch auf das göttliche Gericht nicht erst ankommen lassen soll, sondern lieber rechtzeitig Vorsorge treffen. Jener Rat bäuerlicher Klugheit, den Jesus parabolisch verwendet, ist nun aber Mt 5 25 f. zur selbstwertigen Regel geworden, und so steht in der Bergpredigt zwischen den Antithesen über das Gesetz der Rat, den klugen Brauch des Bauern als christliche Praxis aufzunehmen.

Die paränetische Verwertung der Worte Jesu hat bisweilen auch deren Inhalt verändert. Das Verbot der Ehescheidung im Evangelium ist, wie die Sprüche Mk 10 9 Lk 16 18 zeigen, ein radikales, nicht einschränkbar, aber von der eschatologischen Grundforderung aus verständlich. Im Matthäus-Evangelium steht es als Gemeinderegel, und darum ist eine Ausnahme vorgesehen: Unzucht des einen Eheteils ermöglicht die Scheidung auch für Christen (Mt 5 32 19 9). Eine Ermäßigung, die das Gebot praktisch erfüllbar machen will, liegt auch in der Rationalisierung, wie sie beim Gebot der Feindesliebe Didache 1 3 (in der S. 241 erwähnten christlichen Spruchsammlung) bezeugt ist: „Liebet, die euch hassen, so werdet ihr keinen Feind haben.“ Der gewaltige und nie restlos erfüllbare Imperativ der Bergpredigt, der verlangt, daß die Liebe auch den natürlichen menschlichen Instinkt bezwinge, wird umgebogen zu der praktisch-sittlichen Mahnung, durch Liebe Feindschaft zu beseitigen.

Eine besondere Überprüfung ihres paränetischen Charakters ist bei den Gleichnissen Jesu erforderlich. Man muß sich dabei zunächst über die Möglichkeiten klar werden, die der Predigt mit der Verwendung der Bildrede gegeben sind; die Teilung: Gleichnis — Parabel — Allegorie — Beispielserzählung, mit der Jülichers Werk über die Gleichnisreden eine

veraltete Interpretation überwunden hat, gibt noch kein Bild von der Fülle der Verwendungsarten. Es sind zuerst zu beachten die Unterschiede der Form.

1. Der Vergleichssatz in der Gegenwart (vom Senfkorn bei Mk 4 30 ff.). Er steht dem Bildwort ganz nahe; nur gibt ein wirklicher Vergleich Auskunft über die Beziehung des Bildes [1]; das kurze Bildwort aber kann ungedeutet und somit für die Interpretation ein Rätsel bleiben [2]. Wir müssen aber natürlich mit der Möglichkeit rechnen, daß man in der Gemeinde rätselhaften Bildworten durch einen deutenden Satz oder durch Einstellung in einen bestimmten Zusammenhang einen gewissen paränetischen Charakter verliehen hat [3].

2. Der Vergleichssatz in der Vergangenheit (vom Sauerteig Mt 13 33 Lk 13 20 f.). Ein solcher Vergleich stellt den Vorgang als einmalig hin; es entsteht also eine ganze kleine Erzählung. Daß damit nicht notwendig ein sachlicher Unterschied von der ersten Gruppe gegeben ist, zeigt das Senfkorngleichnis in der Fassung Lk 13 18 f. Was bei Markus in der Gegenwart steht, ist hier in der Vergangenheit erzählt; da Matthäus einen ge-

---

[1] Das Wort vom Doppeldienst Mt 6 24 Lk 16 13 z. B. ist ein wirklicher Vergleich. Trotzdem es wie ein Bildwort anfängt „niemand kann zwei Herren dienen", spricht es doch die Anwendung deutlich aus: „ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon." Reine Bildworte sind die Sprüche von der Ernte (Mt 9 37 f. Lk 10 2) und von der Hand am Pflug (Lk 9 62); dieses ist erst vom Evangelisten in Verbindung mit den Nachfolge-Sprüchen gebracht worden (siehe S. 159 A. 1).

[2] Die verhältnismäßig wenigen Sprüche, deren ursprüngliche Beziehung uns völlig rätselhaft ist, sind fast alle ungedeutete Bildworte: „Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben und eure Perlen nicht vor die Säue werfen" Mt 7 6 (späte Deutung auf das Abendmahl Didache 9 5); „Wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler" Mt 24 28 Lk 17 37; „Jeder wird mit Feuer gesalzen werden" Mk 9 49 (in den Varianten geändert und auf das Opfer bezogen).

[3] Das Wort von der engen Pforte steht bei Lk 13 24 noch als Bildwort, nur durch eine einleitende Frage näher bestimmt; Mt 7 13 f. ist schon von Verderben und Leben die Rede, so daß das Ganze als Vergleich wirkt. Die „Stadt auf dem Berge" ist Mt 5 14 nur durch den Zusammenhang gedeutet; der Spruch selbst war ein isoliertes Bildwort. Das Wort vom Auge ist Lk 11 34 ff. nur durch die Stichwortverbindung mit λύχνος an einen anderen Spruch angeschlossen und entbehrt der Deutung, Matthäus hat ihm 6 22 f. durch die Einfügung zwischen die Sprüche wider den Mammonsdienst zu einer Deutung verholfen; es fragt sich allerdings, ob damit der ursprüngliche Sinn des Spruches wirklich getroffen ist.

mischten Text bietet, darf man die erzählende Form des Gleichnisses auf die Spruchquelle Q zurückführen.

3. Die kurze Lehrerzählung (vom Hausbau Mt 7 24 ff.).

4. Die ausgeführte novellistische Gleichnis-Erzählung. Der Unterschied dieser Gruppe von der unter 3 genannten besteht vor allem in der dichterischen Fülle des Typus unter 4. In Betracht kommen hier die großen Gleichnisse bei Lukas: barmherziger Samariter, verlorener Sohn, ungerechter Haushalter, Pharisäer und Zöllner, großes Mahl; aber auch einiges bei Matthäus: Arbeiter im Weinberg, anvertraute Gelder [1]. Es handelt sich um die umfangreichsten Einheiten unter den Worten Jesu. Daß diese Erzählungen in der Überlieferung erhalten geblieben sind, ist nicht erstaunlich; sie sind in der Tat für die Bewahrung im Gedächtnis besonders geeignet, vermöge ihres sinnvollen und planmäßigen Aufbaus. Immer wieder hat dieser Erzählungsstil Maler und Dichter gelockt, das Erzählte mit den Mitteln ihrer Kunst nachzubilden. Die dichterische Fülle dieses Stils besteht aber nicht in gleichmäßiger, behäbiger Breite, sondern in Verbreiterung des Wesentlichen und Schürzung des Nebensächlichen. Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter wird der Überfall auf den Reisenden ganz knapp erzählt; jeder der drei Vorübergehenden aber wird in einem selbständigen Satz geschildert; und bei dem Bericht über die Wohltaten des Samariters kann sich der Erzähler gar nicht genug tun in der Aufzählung aller fürsorglichen Maßnahmen. Ebenso wird am Schicksal des verlorenen Sohnes die Voraussetzung der Umkehr, sein üppiges Leben in der Fremde, nur kurz angedeutet; mehr Raum beansprucht schon die Not des Verarmten in fremdem Lande; ganz ausführlich aber wird die Aufnahme im Vaterhaus beschrieben.

Diese Gleichnisse erscheinen, im Unterschied von den kurzen Lehrerzählungen, als volkstümliche Dichtungen von ausgeprägtem Stil, und die epischen Gesetze der Volkspoesie lassen sich in weitem Umfang an ihnen beobachten [2]. Bisweilen kann man

[1] Das Mahlgleichnis ist bei Matthäus, das von den anvertrauten Geldern bei Lukas durch die Einfügung allegorischer Züge schon auf die Deutung hingewendet, so daß für unsere Betrachtung zunächst jeweils der Wortlaut bei dem anderen Referenten in Frage kommt, der zweifellos der ältere ist.

[2] Ich erwähne die Gesetze der W i e d e r h o l u n g — die Rede des verlorenen Sohnes an seinen Vater wird bei der Planung der Heimkehr

vermuten, daß Jesus eine bereits bekannte Erzählung aufgegriffen und mit neuer Bedeutung gefüllt habe. In der Haushalter-Geschichte und in der vom reichen Mann machen exegetische Erwägungen dergleichen Schlüsse wahrscheinlich. Neuere Untersuchungen haben bei einigen Gleichnissen zu greifbaren Ergebnissen geführt [1].

Die volle Bedeutung der soeben vorgetragenen formalen Unterscheidung der Gleichnisse tritt aber erst bei einer Berücksichtigung der Inhalte hervor. Dabei sind zunächst die Unterschiede des Stoffes zu beachten. Die „Fabel" des Gleichnisses kann enthalten:

1. Regelmäßiges, wie im Gleichnis vom Sauerteig.
2. Typisches, wie im Gleichnis von den zankenden Kindern Mt 11 16 f. Lk 7 31 f. und vom Säemann Mk 4 3 ff.

Im ersten Fall, bei der Erzählung regelmäßiger Vorgänge, ist das Berichtete überhaupt nicht denkwürdig, denn es geschieht immer; im zweiten Fall ist es, weil es häufig geschieht, hervorgehoben, denkwürdig wohl, aber nicht merkwürdig im gewöhnlichen Sinn des Wortes.

3. Außerordentliches.
4. Konstruiertes.

Beide Male handelt es sich um merkwürdige Begebenheiten; in der dritten Gruppe um einmalige Begebenheiten des realen Lebens, in der vierten um unwahrscheinliche oder gar unmög-

wie bei ihrer Ausführung mitgeteilt —, des Gegensatzes — Pharisäer und Zöllner, reicher Mann und armer Lazarus, zwei Schuldner, zwei verschuldete Knechte, zwei Söhne —, der Dreizahl — drei Gesandte zu den bösen Winzern (?), drei Männer, die an dem Beraubten vorübergehen (barmherziger Samariter), drei Knechte, denen die Gelder anvertraut sind. Die beiden zuletzt genannten Fälle zeigen das Gesetz der Dreizahl in Verbindung mit dem vom Achtergewicht (Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung, Ztschr. f. deutsches Altertum 1909, 1 ff.; vgl. auch Olrik, Danske Studier 1907, 193 ff.; der Ausdruck stammt von Gudmund Schütte, Oldsagn om Godtjod, 95, und meint die epische Betonung des letzten unter mehreren). „Achtergewicht mit Dreizahl verbunden ist das vornehmste Merkmal der Volksdichtung" (Olrik 1909, 7).

[1] Vgl. zum Gleichnis vom reichen Kornbauer Bousset, Gött. Nachr., phil.-hist. Kl. 1916, 484, der auf ein Märchen aus 1001 Nacht verweist; zum „reichen Mann und armen Lazarus" Gressmann, Abhandl. d. Berl. Akad. 1918, phil.-hist. Kl. Nr. 7, 1 ff., zum Mahlgleichnis ebenda, 71, 74, 75, 78. Im Gegensatz zu Bultmann [2] 212 Anm. 1 möchte ich aus Gressmanns Nachweisen doch schließen, daß es sich bei dem ersten Teil des Gleichnisses Jesu Lk 16 19–26 um einen gegebenen Stoff handelt.

liche Vorgänge, die dem Lehrzweck zulieb erfunden sind. Die großen Gleichnisse bei Lukas gehören im allgemeinen in die dritte Gruppe. Bei anderen Gleichnissen ist die Entscheidung nicht leicht, weil wir die Frage der Möglichkeit des betreffenden Ereignisses nicht beantworten können. So hängt die Interpretation der Gleichnisse von den Jungfrauen Mt 25 1 ff. und von den Arbeitern im Weinberg Mt 20 1 ff. davon ab, ob im ersten Gleichnis ein wirklicher Hochzeitsbrauch, im zweiten eine mögliche Art der Entlohnung vorausgesetzt ist, oder ob in beiden Fällen Brauch und Übung lediglich fingiert sind.

In jedem Fall ist aber zu betonen, in welchem Maß der Stoff der Gleichnisse die Umwelt Jesu erkennen läßt. Aus den agrarischen Interessen der Personen, aus ihrer sozialen Beschränktheit [1] erkennt man leicht, wie bodenständig diese Erzählungen sind, und das gilt von allen eben genannten Gruppen. Dieser allgemeine Eindruck kann durch eine Fülle von Parallelen verstärkt werden, die zumeist nicht die Abhängigkeit biblischer Gleichnisse von altjüdischen erweisen, sondern nur die Gemeinsamkeit des Lebens- und Anschauungskreises [2].

Erst auf Grund der hier angedeuteten Beobachtungen am Stoff der Gleichnisse läßt sich dann letztlich etwas über die Unterschiede in der Anwendung des Stoffes sagen, wie sie namentlich bei erzählenden Gleichnissen zutage treten. Hier kommen dann auch die Kriterien zu ihrem Recht, die namentlich durch Jülichers Erklärung der Gleichnisse Gemeingut der Forschung geworden sind. Es lassen sich folgende Anwendungen beobachten:

1. Die „Fabel“ des Gleichnisses enthält den Lehrgedanken bereits in seiner Anwendung wie in den Erzählungen vom barm-

---

[1] Daß der Herr Lk 17 7 nur einen Knecht für die Landwirtschaft wie für die Bedienung beim Mahl hat, daß der andere Herr Mt 20 1 selber ausgeht, Tagelöhner zu dingen, daß die Frau Lk 15 9 sich dermaßen über die wiedergefundene Drachme freut, und daß der Vater des verlorenen Sohnes Lk 15 23 „das“ gemästete Kalb schlachten läßt — das alles zeigt, daß die Bilder aus dem Leben des Kleinbauern genommen sind.

[2] Um die Sammlung solcher Parallelen haben sich Paul Fiebig (Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, 1904, und Die Gleichnisreden Jesu, 1912) und Strack-Billerbeck verdient gemacht. Bultmann [2] 218 f. druckt eine Anzahl Beispiele ab, die Bodenständigkeit der Überlieferung festzustellen. Der Nachweis ist überzeugend und braucht darum hier nicht noch einmal wiederholt zu werden.

herzigen Samariter Lk 10 29 ff. und vom Pharisäer und Zöllner Lk 18 9 ff. Jenes Gleichnis hat zweifellos einen paränetischen Sinn: gehe hin und tue desgleichen! Dieses Gleichnis will die wahre Stellung des Menschen vor Gott am Bilde des Zöllners und am Gegenbild des Pharisäers zeigen; die Deutung liegt in der Feststellung, daß der Zöllner „gerechtfertigt" ist. Aber es entspricht wiederum der paränetischen Tendenz der Überlieferung, daß dieser Feststellung noch die Moral hinzugefügt wird: „Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden; wer sich aber erniedrigt, wird erhöht werden." Damit hat das Gleichnis einen vulgär-ethischen Sinn erhalten, der seinem Wortlaut fern liegt.

2. Die „Fabel" enthält den Leitgedanken bereits in Verkleidung. Dann besteht die Handlung nicht aus eigenem Recht, sondern wird vom Lehrgedanken diktiert. So erklärt sich das Unkraut-Gleichnis Mt 13 24 ff., das den „Feind" einführt, als wäre er eine bekannte Persönlichkeit. Es ist eben gar nicht ein feindlicher Nachbar jenes Bauern, so daß der Erzähler Ursache und Anfang der Feindschaft berichten müßte, sondern es ist der Erz-„Feind", der Teufel. Hier liegt eine Allegorie vor, trotzdem z. B. die Knechte nicht gedeutet werden. Das deutlichste Kennzeichen allegorischer Absicht ist die konstruierte Art der Erzählung, die aus sich selbst nicht restlos verständlich ist. Die bereits vorgetragene Unterscheidung zwischen den Arten des Stoffes erweist sich also hier als fruchtbar.

3. Die „Fabel" besteht aus eigenem dichterischem Recht. Aber ein Zug der Handlung berührt sich mit dem Lehrgedanken, obwohl dieser auf einem völlig anderen Gebiet liegt als die Handlung des Gleichnisses. Dies ist die Art der Parabel.

Hier erhebt sich die Frage, ob die Berührung immer nur auf einen Punkt beschränkt bleiben muß. Die unter 2 und 3 genannten Gruppen scheinen nicht unbedingt voneinander geschieden zu sein. Ein allegorisches Gleichnis wie das vom Unkraut enthält Elemente, die nicht gedeutet werden (s. unter 2), und eine Parabel wie die vom verlorenen Sohn will nicht nur den Empfang des verlorenen, sondern auch die Zurückweisung des zürnenden Bruders auf den Lehrgedanken anwenden [1]. Man kann natürlich immer fragen, ob der zweite Berührungspunkt

[1] Zu dem folgenden und zur konstruktiven Gleichnisdeutung überhaupt vgl. C. H. DODD, The Gospel Parables, in „The Bulletin of the John Rylands Library" Vol. 16, Nr. 2, 1932.

nicht erst durch eine Erweiterung des ursprünglichen Gleichnisses in den Text gelangt ist. Und in der Tat muß man damit rechnen, daß die Benutzer der Gleichnisse auch bisweilen Mehrer und Bearbeiter gewesen sind. Aber eine sichere Entscheidung läßt sich kaum fällen, da wir zumeist nicht wissen, in welche Situation diese Gleichnisse ursprünglich hineingesprochen worden sind. Selbst wenn es gelingt, spätere Deutungen zu entfernen, ist die dann sich bietende Deutung nicht immer für ursprünglich zu halten, da sie bisweilen zu moralisch und zu wenig eschatologisch, zu statisch und zu wenig dynamisch lautet. Am Beispiel des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner ist die moralisierende Tendenz bereits aufgezeigt worden. Ähnliches kann auch am Gleichnis von den anvertrauten Geldern beobachtet werden. Bei Lukas bezieht sich das Gleichnis 19 $_{12-27}$ auf die Abwesenheit des Herrn, der in der Ferne sein Königreich gewinnen will; das ist eine allegorische Anspielung auf die Zeit bis zur Parusie, während der Christus im Himmel weilt. Der Mt 25 $_{14-30}$ vorliegende Text enthält keine derartigen Anspielungen, enthält aber auch keine Deutung. So scheint auf den ersten Blick eine moralische Mahnung den eigentlichen Inhalt der Erzählung zu bilden: man soll die Gaben nützen, die Gott dem Menschen gegeben hat. Aber bedarf es einer ganzen Geschichte, um diese fast selbstverständliche Moral anschaulich zu machen? Und ist es die Art der Botschaft Jesu, derartige „allgemein-menschliche" Botschaften zu verkünden? Liegt es nicht viel näher, den Sinn des Gleichnisses dynamisch zu fassen und ihn in der Anklage zu finden gegen das jüdische Volk, das mit dem kostbaren Gut, das ihm von Gott anvertraut war, nichts anzufangen wußte? Mit derartigen rein konstruktiven Überlegungen kann man vielleicht dem Ursinn mancher Parabel nahekommen. In jedem Fall aber wird man damit rechnen müssen, daß wir die ursprünglichen Beziehungen mancher Gleichnisse nicht kennen.

Es ist in diesem Zusammenhang noch eine andere Schwierigkeit hervorzuheben. Sie beruht darin, daß bestimmte Metaphern in der jüdischen Paränese bereits üblich geworden sind, der Hörer also geneigt ist, das Vorkommen der betreffenden Worte im Sinne der Deutung zu verstehen, auch wenn die Gleichnis-Erzählung selbst keinen Anlaß dazu bietet [1]. Man scheint die

[1] Vgl. Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, 83 ff.; Ziegler, Die Königsgleichnisse des Midrasch, 1903.

Erwähnung eines Königs — im rabbinischen Schrifttum oft als „König von Fleisch und Blut" bezeichnet — auf Gott bezogen zu haben, die Erwähnung eines Weinbergs auf das Volk, eines Ackers auf die Welt und gewiß auch — zum mindesten in apokalyptischen Kreisen — der Ernte auf das Gericht, der Hochzeit auf den Anbruch der messianischen Zeit. So konnten halballegorische Formen entstehen; es konnten bei der Weitererzählung der Parabeln unwillkürlich jene Metaphern verwendet werden, es konnten aber auch die bekannten Metapher-Worte, die vielleicht ohne besondere Bedeutung im Parabel-Text vorkamen, allegorisch überdeutet werden.

Ein Beispiel bietet das Gleichnis von den anvertrauten Geldern in der Lukas-Form, die aus der Abwesenheit des Herrn eine Königsreise gemacht hat (s. S. 251 A. 1). Ein anderes Beispiel einer solchen Mischform bietet das Jungfrauen-Gleichnis Mt 25 1–12: hier werden die klugen Brautjungfern nahezu Darstellungen der Jungfrau, die mit dem Bräutigam Hochzeit hält, wenn es Mt 25 10 heißt: „es kam der Bräutigam, und die, welche bereit waren, gingen mit ihm hinein zur Hochzeit, und die Tür ward verschlossen". Es sind die Gläubigen, die des Messias harren; dieselben Gläubigen halten nun „Hochzeit" mit ihm. Eigentlich bildeten diese Jungfrauen nur das Gefolge; eigentlich wäre hier eine Erwähnung der Braut zu erwarten. Alle diese Gesichtspunkte der „reinen" Parabel-Erzählung treten zurück; der Hörer und Leser ist längst über die Parabel hinaus zur Sache gelangt, d. h. von den Brautjungfern bei einer menschlichen Hochzeit zu der Braut, der Schar der Gläubigen, die sich dem Messias vermählen. Die Einführung solcher Metaphern in eine Parabel-Erzählung mußte also gelegentlich zu einer Art Allegorese führen, die wahrscheinlich dem Erzähler kaum bewußt wurde. Der Stil der reinen Parabel aber wird durch diese Allegorese erheblich gestört, und es entsteht ein Typus, den man nicht mehr reine Parabel, aber auch nicht Allegorie nennen kann [1]. Vielleicht ist gerade diese zwischen Parabel und Allegorie schwebende Erzählungsart dem orientalischen Geist besonders gemäß. Denn die Bildrede ist für ihn offenbar dem

[1] In dieser Richtung scheinen mir die Ergebnisse von JÜLICHERS klassischem Werk: Die Gleichnisreden Jesu (vgl. auch WEINEL, Die Gleichnisse Jesu, Aus Natur und Geisteswelt 46) am ehesten einer Einschränkung zu bedürfen.

Rätsel verwandt, und darum ist ein vorzeitiger Hinweis auf die Deutung nur willkommen. Man erkennt das deutlich an dem Lied vom Weinberg Jes 5 6: der Besitzer des Weinbergs verrät vorzeitig, wer er ist, wenn er dem Weinberg nicht nur mit dem droht, was in der Macht eines Menschen liegt, sondern auch ankündigt, daß er den Wolken verbieten wolle, auf ihn zu regnen; es ist also Jahve selbst, der hier redet. Dergleichen mag unter dem Gesichtspunkt der Stilreinheit als Verstoß gegen die Gesetze der Bildrede erscheinen; Hörer und Leser haben diesen zeitigen Hinweis auf die Lösung des Geheimnisses sicher als einen besonderen Vorzug empfunden.

Wieweit solche halballegorischen Formen bereits auf Jesus zurückgehen, ist schwer zu sagen. In jedem Fall aber muß man damit rechnen, daß die Tendenz der Gemeinden, *möglichst viel Paränese aus den Worten Jesu* zu gewinnen, auf die Überlieferung der Gleichnisse eingewirkt hat. Von einigen Umdeutungen und Mißverständnissen ist schon die Rede gewesen (S. 248 f.). Am Gleichnis vom Säemann Mk 4 3 ff. läßt sich die Entwicklung zur Paränese hin besonders gut nachweisen. Das Gleichnis darf als kurze Lehrerzählung gelten mit typischer, nicht aber mit regelmäßiger „Fabel“ — denn dem einen Säemann wird in der Regel nicht alles, was hier an Mißerfolgen geschildert ist, auf einmal widerfahren. Andererseits enthält aber die „Fabel“ auch nichts, was der Deutung zulieb konstruiert ist, denn niemand denkt bei den Vögeln, die den Samen vom Weg holen, an den Satan, niemand bei der Sonne, die die wurzellosen Halme verbrennt, an „Trübsal oder Verfolgung“ (4 17). Vielmehr erweckt die Erzählung den Eindruck, es sei hier der verschiedenartige Erfolg des Säens geschildert und es seien dabei die Arten des Mißerfolgs besonders anschaulich beschrieben. Wenn das Gleichnis ursprünglich ohne Deutung existiert hat, so ist sein Verständnis gesichert: es will trösten und beruhigen angesichts von Mißerfolgen und Fehlschlägen — so wie die Gleichnisse von Senfkorn und Sauerteig trösten und beruhigen über die kleinen Anfänge der Sache (d. h. doch wohl der Bewegung Jesu). Nun aber wirkte das paränetische Interesse ein: man verlangte von der Erzählung mehr als Trost und Beruhigung; man wollte Lehre, wollte Warnung vor dem Mißerfolg herauslesen, und so deutete man die einzelnen Arten des schlechten Bodens, auf

dem keine dauernde Frucht gedeiht. Daß diese paränetische Tendenz eingetragen ist, zeigt die Veränderung des Tones in der Deutung. Aus dem Gleichnistext klingt die Beruhigung: Mißerfolge sind unausbleiblich, auch der Säemann entgeht ihnen nicht; aus der Deutung tönt die Warnung: seid nicht wie diese oder wie jene, bei denen das Wort keinen guten Boden findet. Aber diese paränetische Umbiegung ist den christlichen Gemeinden so selbstverständlich und ist der Traditionsbildung, wie wir sahen, so naheliegend, daß man das Gleichnis kaum ohne die Deutung in der Tradition denken kann; als der Text in Umlauf kam, wurde er paränetisch brauchbar gemacht. Dem Willen zur Paränese haben wir auch hier die Erhaltung des Wortes Jesu zu danken.

Daß Gleichnisse einen paränetischen Abschluß erhalten haben, der ihre Tendenz mehr oder minder verändert, wurde schon am Haushalter-Gleichnis und an der Erzählung vom Pharisäer und Zöllner hervorgehoben. Bezeichnend ist auch noch die Beispielserzählung vom törichten Reichen Lk 12 13–21, die nichts anderes darstellt als das plötzliche Ende aller Pläne des reichen Bauern. Es ist „Moral" im Sinn der Paränese, wenn die Mahnung hinzugefügt wird: „so geht es dem, der Schätze sammelt für sich selber und nicht reich ist bei Gott." Denn von einem Mangel gegenüber Gott war in dem Gleichnis keine Rede.

Es wird deutlich geworden sein, welche wichtige Rolle der Paränese bei der Erhaltung der Worte Jesu zukommt. Auch bei der S a m m l u n g u n d G r u p p i e r u n g dieser Sprüche läßt sich das paränetische Interesse beobachten. Mt 5 21 ff. sind die Antithesen Jesu zum Gesetz in Form einer geschlossenen Spruchgruppe wiedergegeben mit dem Schema: „Ihr habt gehört ... ich aber sage euch." In dieses Schema werden andere Sprüche eingefügt, die zum Thema gehören oder nach der Meinung des Einfügenden gehören sollen (Mt 5 23 f. 25 f. 29 f.). Andererseits greift das Schema weiter um sich und erfaßt auch Sprüche, die bei Lukas ohne den Rahmen eines solchen Schemas überliefert sind (Mt 5 38. 43). Alles dient der Herstellung eines großen paränetischen Zusammenhangs. Das gleiche gilt von den Sprüchen über Johannes den Täufer, die offenbar schon in der Quelle mit der Antwort Jesu an den Täufer verbunden waren (Mt 11 7–19 Lk 7 24–35). Das praktische Ziel ist hier die

Belehrung der Leser über die Unterlegenheit der Täufersekte. Sofern darin eine Mahnung liegt — die Mahnung, Ansprüche der Täufer zurückzuweisen —, darf also auch dieser Abschnitt auf indirekt paränetische Tendenzen zurückgeführt werden. Erst recht ist das der Fall bei den Sprüchen, die Mt 18 dem sogenannten Rangstreit der Jünger angefügt werden; hier ist von der Rettung des Verlorenen wie von der Disziplin die Rede, die an den sündigenden Brüdern zu üben ist; aus Sprüchen Jesu entsteht eine ganze Gemeindeordnung, in die das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht mit eingebaut wird.

Natürlich sind nicht alle Worte Jesu mit der Paränese in unmittelbare Beziehung gesetzt worden. Die prophetischen Rufe wie gewisse Ich-Worte (vgl. dazu Kap. X) entziehen sich der paränetischen Umbildung am meisten. Aber es muß doch bemerkt werden, daß sowohl der prophetische Ruf wider Chorazin und Bethsaida wie das sogenannte Offenbarungswort zwar von Lukas in eine historisierende Beziehung zur Aussendung gebracht sind (Lk 10 13–15. 21 f.), bei Matthäus aber in einem thematisch bedingten Zusammenhang mit der „Rede" über den Täufer stehen (11 20–30). Diese Rede liefert apologetisches Material für die Abwehr der Gegner, in diesem Fall der Täufersekte; auch der Spruch wider Chorazin weist Gegner ab, und der Anfang des Offenbarungswortes spricht davon, daß „dies" (das Heil) den „Weisen und Klugen" verborgen sei. Und wenn darauf Mt 12 1 ff. zwei Sabbatkonflikte folgen, so gibt das eine Gewähr, daß wir die Beziehung der Sprüche Mt 11 20–30 richtig verstanden haben: der ganze Abschnitt Mt 11 2—12 14 handelt von Gegnern (auch der Täufer ist als Patron seiner Jünger ein „Gegner") und ist somit praktisch-paränetisch bedingt.

Erst wenn der Gesichtspunkt geklärt ist, unter dem sich die Formung und Sammlung der Worte Jesu vollzogen hat, läßt sich der überlieferungsgeschichtliche Vorgang verstehen, der diese Worte der Erzählung von Jesu Wirken einfügte. Erst wenn man gesehen hat, daß Erzählungsstoff und Redestoff ursprünglich ganz verschieden orientierte Traditions-Komplexe waren, läßt sich begreifen, daß diese Komplexe erst ganz allmählich ineinander geschoben wurden. In diesem Zusammenhang muß noch einmal das zunächst so problematische Verhältnis zwischen Markus und der Spruch-Überliefe-

r u n g berührt werden. Wenn wir zuerst bemerken konnten, daß Markus offenbar die Worte Jesu in ihrer Gesamtheit zu buchen gar nicht beabsichtigt, so erkennen wir jetzt, daß dies nicht aus Selbstbescheidung geschah, sondern daß die Spruch-Tradition in ganz eigener, von der Geschichten-Überlieferung gesonderter Weise und zu ganz besonderen Zwecken gepflegt wurde. Die Verbindung beider Überlieferungs-Komplexe war nicht so selbstverständlich, wie es uns heute scheint. Die Tatsache, daß Markus den Stoff nicht bringt, den wir aus den Q-Stücken bei Matthäus und Lukas kennen, ist gar nicht so befremdlich; eher könnte man die Frage aufwerfen, warum Markus überhaupt Sprüche Jesu, an verschiedenen Stellen bereits zu kleinen Reden geordnet, mitteilt.

Diese Frage ist, je nach der Art der betreffenden Jesusworte, verschieden zu beurteilen. Daß Markus das Leiden Jesu in pragmatischen Bemerkungen und auch in der Durchführung der Geheimnistheorie vorbereitend zu erklären versucht, glaube ich im vorigen Kapitel nachgewiesen zu haben. Diesem Interesse des Evangelisten dient offenbar die Aufnahme solcher Worte, die Jesus im Konflikt mit seinen Gegnern spricht: wider den Vorwurf des Teufelsbündnisses 3 22 ff., über rituelle Reinheit 7 1 ff. und über die Ehescheidung 10 2 ff. (s. S. 221 ff.). Wir haben ferner gesehen, in welchem Maße das Markusevangelium ein Buch der geheimen Epiphanien ist. Als eine solche Geheimoffenbarung an den Kreis der Vertrauten hat Markus nun eine ganze apokalyptische Rede aufgenommen Mk 13 5 ff.; als eine Offenbarung, die nur den Eingeweihten verständlich ist, hat er auch die Gleichnisse eingeführt, vgl. Mk 4 10 ff. Immer erscheinen diese Worte dabei in historisierendem Rahmen, gewissermaßen zu Geschichten umgeformt. Das legt den Gedanken nahe, daß Markus Stücke der Spruchüberlieferung auch darum aufnahm, weil sie zu Geschichten entweder schon umgeformt waren oder doch von ihm umgeformt werden konnten. Das ist ganz offenbar der Fall gewesen bei den Perikopen vom Rangstreit Mk 9 33 ff. und vom größten Gebot 12 28 ff.: diese „Geschichten“ sind eigentlich nur geschichtlich gerahmte Jesus-Worte. Die Szene Mk 12 35–37 aber, in der von der Davidssohnschaft des Messias die Rede ist und die den Abschluß der Konfliktsszenen in Jerusalem bildet, ist erst bei Matthäus zu einem Gespräch geworden. Dem Markustext merkt man noch an, daß hier ein Spruch

untergebracht ist, der als Beispiel der Kritik Jesu an der Schriftgelehrsamkeit überliefert war. Daß Markus mit seiner Weitergabe mehr beabsichtigt, nämlich eine christologische Theorie [1] zu verkünden, ist unwahrscheinlich, denn der Evangelist hat nichts dergleichen angedeutet. Er hat lediglich dem überlieferten Wort seinen biographischen Rahmen gegeben. Auf ein Wort Jesu, nämlich auf ein Gleichnis, läßt sich vielleicht auch die „Erzählung" vom Scherflein der Witwe Mk 12 41 ff. zurückführen [2]. Auch die Geschichte von der Kanaanitin Mk 7 24 ff. ist ursprünglich nicht als Erzählung, sondern als Redestück überliefert [3]. So hat Markus unter bestimmten Gesichtspunkten einen Teil der Spruchtradition in sein Buch aufgenommen; er hat aber auch, wenn wir recht gesehen haben (S. 237 f.), selber

---

[1] Vgl. Wrede, Vorträge und Studien, 147 ff.

[2] Wendling, Entstehung des Markus-Evangeliums, 153 f., will in der Geschichte ein von Jesus erzähltes „Lehrstück" sehen, eine Beispielserzählung also wie die Geschichte von Pharisäer und Zöllner. Falls diese Vermutung richtig ist, würden sich manche exegetischen Probleme von selbst erledigen, wie die Frage, warum die Perikope keinen erzählenden Abschluß hat oder die andere, woher Jesus das Opfer der Witwe kennt. Aber auch die Verwandtschaft mit der bekannten indischen Parallele (deutscher Text bei Aufhauser, Buddha und Jesus, Kl. Texte 157, 13) würde sich erklären lassen. Jesus könnte für sein Gleichnis einen wandernden Stoff benutzt haben, der in dem buddhistischen Text gleichfalls erhalten wäre, nur in Indien weiterentwickelt in der Richtung auf das Legendare und Vulgäre. Denn dort wird die Frau schließlich des Königs Gemahlin! Eine andere Lösung des Problems findet sich bei H. Haas, Das Scherflein der Witwe und seine Entsprechung im Tripitaka, 1922.

[3] Der Vergleich des Markustextes mit dem des Matthäus zeigt, daß nur die Worte Jesu und die Gegenrede der Frau nahezu wörtlich übereinstimmen, Anfang und Ende der Erzählung aber keineswegs. Es liegt also nahe, eine beiden Texten gemeinsame Quelle anzunehmen, die nur diese Reden enthielt und die Heilung als selbstverständlich voraussetzte — eine Urform also, wie man sie ähnlich für die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum (S. 245) annehmen kann, und die wahrscheinlich nicht unter den Paradigmen, sondern unter den Sprüchen Jesu überliefert worden wäre. In welchem Grade man solche Perikopen gesetzlich, also paränetisch verstand und sie für eine grundlegende Auseinandersetzung mit dem Heidenproblem zu verwerten suchte, zeigt der Einschub in die Geschichte vom Hauptmann Mt 8 11. 12, die Verheißung, daß viele Heiden zu Tische liegen werden mit Abraham im Reich der Himmel. Denselben Eindruck einer grundsätzlichen Anwendung des gegebenen Stoffes erhält man, wenn man die bei Matthäus in die Geschichte von der Kanaanitin eingefügte Bemerkung liest: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt" (Mt 15 24).

kein Hehl daraus gemacht, daß es sich dabei nur um eine Auswahl handelt, und daß der größte Teil der Überlieferung von Worten Jesu für ihn außer Betracht bleibt.

Indem Markus aber überhaupt Worte Jesu aus der Überlieferung in sein Buch aufnahm, bahnte er eine höchst folgenreiche Entwicklung an. Was er sonst in seinem Werke bietet, ist nicht die christliche Predigt selbst, sondern Material zu ihrer Unterstützung, allerdings schon gerahmtes, verbundenes und gedeutetes Material. Zum Teil sind diese Texte für die Zwecke der Predigt selbst geformt wie die Paradigmen, zum Teil sind sie wie die Novellen anderer Herkunft, sind aber, wie gerade die Verwendung bei Markus zeigt, als Belege der christlichen Lehre, als Zeugnisse von Epiphanien Jesu, benutzt worden. Die Predigt selbst, das „Evangelium von Jesus Christus“, kann man aus den bei Markus gesammelten Erzählungen nur indirekt entnehmen; höchstens in jenen „Deutungen“ treten Predigtgedanken unverhüllt zutage. Die Worte Jesu dagegen, die gesammelt wurden, um werdenden und gewordenen Christen Anweisung für ihr Leben zu geben, bilden einen Teil der christlichen Paränese, also der Lehre selbst. Wenn Markus solche Worte, freilich noch in geringem Maß und unter besonderem Gesichtspunkt, in sein Buch aufnimmt, so erweitert er dieses Buch damit über die Grenzen einer bloßen Materialsammlung hinaus, denn es enthält nun, wenn auch nur in allerbescheidenstem Maße, christliche Verkündigung, und nicht nur Belege für diese Verkündigung.

Lukas und Matthäus sind auf dieser Bahn ganz wesentlich fortgeschritten, als sie den in der Spruchquelle gesammelten Stoff der Worte und Gespräche Jesu ganz oder teilweise in ihre Bücher aufnahmen. Aber sie taten es unter völlig verschiedenartigen Bedingungen. Lukas historisiert wie sonst so auch in dieser Beziehung. Er faßt die Sprüche Jesu in erzählenden Rahmen und bringt sie an der entsprechenden, d. h. ihm geschichtlich wahrscheinlichen Stelle unter. Daß er sich damit der Literatur der Umwelt nähert und die Überlieferung der Jesus-Worte der chrienartigen Tradition angleicht, ist bereits in Kap. VI gezeigt worden. Aber er formt auf diese Weise auch den ursprünglichen Stil der Spruchüberlieferung um, indem er dieser Tradition durch Rahmung einen erzählenden Charakter verleiht. Die Stücke der Spruchquelle werden damit gewisser-

maßen dem Markus-Typ angenähert. Lukas selbst ist sich dieses historisierenden Charakters seiner Arbeit sehr wohl bewußt; er gibt ja im Prolog als Zweck seines Buches die Vergewisserung der christlichen Predigt an, wie sie durch Erzählung geschichtlicher Tatsachen erreicht wird — eine Zweckbestimmung, die schließlich auch für das Markusevangelium zu Recht bestände.

Ganz anders hat Matthäus gearbeitet. Er hat die Spruchtraditionen zu großen Reden zusammengefügt, in denen er Jesu Worte, zu bestimmten Themen gesammelt, darbietet. Und auch die Markus-Überlieferung hat er, wenigstens in der ersten Hälfte seines Buches, nach sachlichen Gesichtspunkten zyklenweise angeordnet. Nicht die Erzählung, sondern die systematische Darbietung ist ihm die Hauptsache. Und so hat er nun auch — im Gegensatz zu Lukas — die Erzählungen des Markus gewissermaßen dem stilistischen Typus der Spruchquelle angenähert. Natürlich handelt er dabei nicht wie Lukas aus schriftstellerischen Erwägungen, sondern er gehorcht dem praktischen Bedürfnis der Gemeinden nach Geschichten, die ganz kurz erzählen, aber die Worte Jesu breit (und unter Umständen kommentiert) mitteilen. So erkläre ich mir die oft beschriebene Tendenz des Matthäus-Evangeliums zur Verkürzung der Erzählungen, die manche wie Bernhard Weiss zur Annahme einer zweiten Quelle, etwa für die Heilungsgeschichte des Gelähmten [1], geführt hat. So werden die Novellen entweltlicht, d. h. um ihre größtenteils profanen Einzelschilderungen gebracht und gelegentlich in eine erbauliche Tonart transponiert — wir haben diese Stilwandlung bei der Untersuchung der Novelle (S. 74) bereits festgestellt. Die Paradigmen aber erscheinen gleichfalls verkürzt, wenigstens in den erzählenden Teilen; Worte Jesu dagegen sind mitunter erweitert. Die stilistischen Unterschiede zwischen den beiden erzählenden Gattungen sind also verwischt, und die Herausarbeitung der Worte Jesu wie die systematische Anordnung der Stoffe wandelt auch die Geschichten zu Trägern der Lehrüberlieferung im Sinne der Spruchquelle.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, die Eigenart der Evangelisten darzustellen. Ich will nur die bedeutsamen Folgen hervor-

[1] Vgl. Bernhard Weiss, Die Quellen der synoptischen Überlieferung, 1908, S. 1 ff., 76 ff., und die dort jeweils zitierten Abschnitte aus dem Buche desselben Verfassers: Die Quellen des Lukasevangeliums, 1907.

heben, welche das Eindringen der eigentlich zu paränetischem Zweck gesammelten Spruchüberlieferung in die erzählenden Darstellungen von Jesu Wirken nach sich zieht. Evangelium ist der Name der Heilspredigt, und die ältesten Christen machen dabei keinen Unterschied zwischen der Predigt Jesu und der Predigt von Jesus; sie haben auch schon frühzeitig christologische Worte wie Mt 11 25 ff. Jesus selbst in den Mund gelegt. Aber dieses „Evangelium“ ist eine Größe, die in der Hauptsache noch außerhalb des Markusevangeliums liegt und auf die der Evangelist nur gelegentlich verweist; auch die ersten Worte seiner Schrift bezeichnen, wenn ich recht sehe, nicht sein Buch, sondern die christliche Verwertung der Geschichte des Täufers als „Anfang der Heilspredigt“. Erst von einem Buch wie dem Matthäusevangelium, das wirklich einen Teil der Predigt darbietet, zwar in historischem Rahmen, aber in systematischer, lehrhafter Anordnung und Stilisierung, kann mit Recht gesagt werden, daß es „das Evangelium“ enthalte [1], vom Johannesevangelium natürlich erst recht. Man darf vermuten, daß die Bücher des Markus und Lukas ihre eigentlichen Titel [2] — das Evangelium in der Darstellung des Markus oder des Lukas — erst erhalten haben, als sie mit Matthäus oder mit Matthäus und Johannes zusammengestellt wurden.

Mit dem Vordringen der Worte Jesu aus der Paränese in die Darstellungen von Jesu Wirken hebt eine Entwicklung an,

---

[1] In diesem Zusammenhang scheint mir eine alte Beobachtung an Bedeutung zu gewinnen. Matthäus schreibt 24 14 26 13 „dies Evangelium“, wo Markus (13 10 14 9) „das Evangelium“ hat. Nun heißt „dies Evangelium“ natürlich nicht einfach „dieses mein Buch“; aber jene Bezeichnung drückt doch wohl eine nahe Beziehung des Buches zum Evangelium, d. h. zur Heilspredigt, aus. Für Markus ist das Evangelium eine außerhalb des Buches stehende Größe; Matthäus kann mit Recht sagen: „dies Evangelium, das ich in meinem Buche darbiete“. Sollte da die Einfügung jenes „dies“ wirklich nur zufällig sein?

[2] Freilich ist anzunehmen, daß das Werk des Lukas, bevor es in den Evangelien-Kanon Aufnahme fand, einen besonderen literarischen Titel führte, der den Verfasser im Genitiv namhaft machte. Denn es ist kaum vorstellbar, daß der Autor zwar den Adressaten mit Namen genannt, seinen eigenen Namen aber verschwiegen hätte. Erst im Evangelien-Kanon wurde dann das Buch des Lukas entsprechend der Bezeichnung der anderen Evangelien betitelt. Vgl. Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I, 1921, S. 3 und meine Geschichte der urchristl. Literatur (Sammlung Göschen) I S. 47.

die schließlich der Verfasser des vierten Evangeliums auf seine Weise vollendet hat: das Buch, das zunächst nur Ergänzung der Predigt war, wird ihr Ersatz; an die Stelle des mündlichen „Evangeliums" tritt das schriftliche. Selbstverständlich ist auch dann die Predigt nicht versiegt; aber sie hört auf, vornehmste Trägerin der Überlieferung zu sein. Was sie noch an nicht gebuchten Traditionen enthält, das wird zum großen Teil wohl in apokryphe Evangelien aufgenommen worden sein [1]. So erstarrt der Fluß der Überlieferung immer mehr; und in das erste Stadium dieses Prozesses blicken wir hinein, wenn wir die Literarisierung der Worte Jesu betrachten.

X. DER MYTHUS.

Wenn die Darstellung richtig ist, die ich von der Formung der evangelischen Überlieferung durch die Predigt gegeben habe, so scheint die Erkenntnis aufs neue gefestigt, daß die Geschichte Jesu nicht mythischen Ursprungs ist. Denn die ältesten Erzeugnisse dieses Formungsprozesses, die Paradigmen, erzählen nicht von einem mythischen Helden.

Es lohnt sich der Frage nachzudenken, wie mythische Erzählungen von Jesus aussehen würden. Wenn wir in diesem Zusammenhang von Mythus reden, so können unter Mythen nur Geschichten verstanden werden, die in irgendeiner Weise beziehungsvolles Handeln von Göttern erzählen. Nicht jede Erzählung von mythischen Personen ist ein Mythus, sondern nur eine solche, die eines besonderen Sinnes voll ist, die auf einer besonderen Beziehung beruht, sei's daß sie das Urbild zu einem Ritus berichtend darstellt, sei's daß sie Vorgänge der Weltentstehung, des gestirnten Himmels, der Vegetation oder des Menschenschicksals nach dem Tode schildert, sei's daß sie eines Gottes Wesen in Form der Erzählung zu typischer Erscheinung bringt — irgendeine solche Beziehung gibt der Göttergeschichte Sinn und Wert

[1] Für das Petrus-Evangelium habe ich das nachzuweisen gesucht in meiner schon erwähnten Abhandlung „Die alttestamentlichen Motive im Petrus- und Johannes-Evangelium" in den Abhandlungen für Graf Baudissin; vgl. auch meine Geschichte der urchristl. Literatur I, Kap. 8.

für die Kultgemeinde, die sie erzählt: dann ist die Geschichte ein Mythus[1]. Christliche Mythen würden also entweder Wesen und Handeln eines fremden Gottes darstellen, der Jesu Namen angenommen hätte — das wären christianisierte fremde Mythen — oder sie würden Epiphanien des christlichen Gottessohnes in typischen, d. h. vom Kult gefeierten oder von der Predigt gelehrten Vorgängen zur Darstellung bringen — dann würde man von christlichen Originalmythen reden. Keine dieser Möglichkeiten ist in den Paradigmen verwirklicht. Denn die meisten unter ihnen erzählen von Weisungen und Entscheidungen Jesu; diese aber sind nicht Wort und Werk eines Gottes, sondern eines Lehrers. Und auch in den wenigen Heilungsgeschichten unter den Paradigmen ist die Pointe zumeist nicht die Heilung, sondern die Lehre von Sündenvergebung oder Sabbatbruch, die Jesus mit der Heilung bestätigt. Eine Ausnahme bildet eigentlich nur die Heilung in der Synagoge Mk 1 21–28; hier ist aber, wie wir sahen (S. 55 Anm. 1), die vollständige Durchführung der Erzählung nicht restlos erkennbar; wir spüren vielmehr, mindestens am Schluß, vielleicht auch in dem Motiv der dämonischen Messiaserkenntnis, den Pragmatismus des Evangelisten, und der ist allerdings mythischer Art.

Das gleiche Urteil wie über die Paradigmen läßt sich über die andere Gruppe ältester Überlieferung von Jesus fällen, über die zu paränetischen Zwecken gesammelten Sprüche. Was die Gemeinden sich zur Lehre und Regel an Worten ihres Meisters aufbewahrt haben, das zeigt nicht eines Gottes, sondern eines Lehrers Art. Wohl wäre es denkbar, daß man, von den Segnungen solcher Lehre tief durchdrungen, Sprüche und Regeln auf einen schon verehrten und seinem Wesen nach bekannten Gott zurückgeführt hätte; dergleichen Verankerung von Gesetz und Lehre im schon existierenden

[1] Mit mehr oder minder eingeschränkter Zustimmung verweise ich außer auf die großen religionsgeschichtlichen, ethnologischen und völkerpsychologischen Werke auf Bethe, Mythus, Sage, Märchen; A. van Gennep, Was ist Mythus? (Internat. Wochenschrift 1910, 1167 ff.); die Artikel „Mythen (Mythus) und Mythologie“ in dem Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“: von Gressmann (1. Aufl.), von Tillich und Rühle (2. Aufl.); Gunkel, Das Märchen im Alten Testament, 6 ff.

Mythus ist nichts Ungewöhnliches. Unmöglich aber ist es, zumal in jener Zeit religiöser Romantik, daß man einen Gott in solchen Sprüchen zur Epiphanie bringt, daß man, um seinen Kult zu predigen, nichts anderes von ihm zu sagen weiß als Jesu Gleichnisse und die Worte der Bergpredigt. Eine bezeichnende Bestätigung liefert Paulus: er kennt diese Spruch-Überlieferung und macht von ihr Gebrauch, wo es das Leben der Gemeinde zu regeln gilt; wo er aber den Kult seines Gottes, des „Herrn" Jesus Christus predigt, da sucht man vergebens nach einer Anspielung auf irgendein Jesus-Wort.

Die Briefe des Paulus sind der eindeutige Beweis dafür, daß es einen Christus-Mythus gegeben hat. Aber auch dafür, daß dieser Mythus nicht ohne weiteres mit der Überlieferung vom Leben Jesu gestützt werden konnte. Denn Paulus hat diese Überlieferung zu einem Teil gekannt (I Kor 11. 15!), und er hätte sie, wenn er sie benötigte, in weit größerem Maße kennen lernen können, aber der Christus-Mythus, in dem er seinen Gemeinden die große Erlösungstat Gottes erschließt, bedarf nicht der überlieferten Daten. Dieser Mythus erzählt die Geschichte von dem Gottessohn, der seine kosmische Mittlerstellung aufgab, im Gehorsam gegen Gottes Auftrag ein Menschenschicksal erduldete bis zum Tode am Kreuz und endlich durch Gottes Macht aus tiefster Erniedrigung zur Würde des „Herrn" erhoben wurde, dem alle Welt kultische Verehrung schuldet, bis daß er kommt, seine Feinde zu besiegen und sein Reich zu beherrschen. Das Erdenleben dieses Gottessohnes ist nur eine Etappe; daß er dies Leben in „Knechtsgestalt" auf sich nahm, ist wichtiger zu wissen als wie es im einzelnen verlief. Die Begebenheiten seines Erdenalltags sind unwesentlich neben den großen kosmischen Stationen seiner Bahn; zuerst in göttlicher Gestalt — dann niedergefahren zur Erden — endlich erhöht zu neuer Himmelsherrlichkeit. Die irdischen Gegenspieler verschwinden neben den dämonischen, neben der Sünde, die zu besiegen er auf die Erde kommt, neben den Mächten und Gewalten, die Jesus ans Kreuz bringen, die aber der Auferstandene durch seine Erhöhung überwindet. Es hat in diesem mythischen Zusammenhang zunächst kein sonderliches Interesse, zu beobachten, wie auch das Menschenleben des Gottessohnes der Segenskräfte voll ist. Wer dem mythischen Gang des Christus vom Himmel zum Himmel nachdenkt, wird nicht darin das

Wunder sehen, daß der Gottessohn die Menschen überragt, sondern darin, daß er ihnen gleich ist [1].

Paulus ist nicht der einzige Schöpfer eines Christus-Mythus. Schärfer nur als andere weiß er die Offenbarung von Niedrigkeit und Erhöhung des Gottessohnes und die menschliche Überlieferung von seinen Erdentagen auseinanderzuhalten, dank jenem Dualismus, der seinem Christentum den eigentümlichen Charakter gibt. Anderen, die auf menschlichere Weise zu Anhängern Jesu geworden waren und deren Christentum darum nicht von dieser Art war, schien des Meisters Erdenlaufbahn wertvollstes Zeugnis seiner himmlischen Herkunft. Die Predigt der Augenzeugen und ihrer Schüler war es, die diese Wertung des Lebens Jesu zur Folge haben mußte. Und vielleicht schon bei ihnen, sicher aber bei ihren Hörern konnte diese Schätzung in mythischer Rahmung, wenn nicht in mythischer Ausgestaltung eben jener Überlieferung zum Ausdruck gelangen.

Eine durchgreifende mythische Darstellung des Lebens Jesu freilich hätte sich auf die Vorgänge erstrecken müssen, in denen des Meisters himmlische Herkunft zu entscheidendem Ausdruck kam. Man müßte also eine mythische Gestaltung seiner Herabkunft auf die Erde erwarten, und ebenso seines Todes und seiner Befreiung aus dem Tode durch Auferstehung und Rückkehr zum Himmel. Von den Vorgängen seiner Erdenlaufbahn wäre vor allem der Antritt seines Amtes und vielleicht noch eine besonders bedeutsame Stunde seiner Wirksamkeit für eine mythische Darstellung in Betracht gekommen. Es ist nun bezeichnend für unsere Überlieferung, daß diese durchgreifende mythische Gestaltung nicht zur Ausführung gelangt ist. Hier zeigt sich, wie erdenhaft gebunden diese Tradition im Grunde ist. Der Christus-Mythus hat nur sehr unvollständig innerhalb der Darstellung des Lebens Jesu Platz gewonnen.

Zunächst fehlt es an einer mythischen Darstellung der Herabkunft des Christus auf die Erde. Hirtenlegende und Simeonlegende bezeugen die Würde und verkünden die Zukunft des bereits geborenen Kindes, von der Menschwerdung Gottes aber ist keine Rede. Die Marienlegende Lk 1 $_{26-38}$ rührt zwar an das Geheimnis der göttlichen Herkunft

[1] Ich darf für Einzelheiten auf meine Arbeiten verweisen: „Die Geisterwelt im Glauben des Paulus“, 1909, und „Die Isisweihe bei Apuleius“, Heidelb. Sitzungsberichte 1917, 4, S. 28 ff.

Jesu, aber sie berichtet nicht von eigentlich mythischen Ereignissen, nicht von Theogamie oder wunderbarer Inkarnation. Sie beschränkt sich darauf, in Form eines mittelbaren Berichtes das Heilsereignis anzukündigen, die göttliche Erzeugung des Kindes im Leib der Jungfrau [1]. So vermeidet diese Legende, die auf einem Theologumenon des hellenistischen Judentums beruht, jede irgendwie mythisch geartete Darstellung: was geschehen soll, ist kein „mythisches", sondern ein „legendares" Ereignis, auch wird es nicht mit Erzählerfreudigkeit beschrieben, sondern in bewußt verhüllender Ankündigung umschrieben. Wie ein Mythus von der Inkarnation aussehen könnte, wissen wir aus den Darstellungen der Ascensio Jesaiae 10 18—11 11 und der Epistula Apostolorum 13 (24) (Kl. Texte 152 S. 11 f.): Jesus steigt durch die Himmel herab, indem er die Gestalt der Engel annimmt, an denen er in den verschiedenen Stockwerken des Himmels vorüberzieht. Es ist die Darstellung, die offenbar auch Paulus voraussetzt, wenn er I Kor 2 8 sagt: sie (die Weisheit) hat keiner der Archonten dieses Äons erkannt; „denn hätten sie sie erkannt, so hätten sie nicht den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt" [2]. Aber es ist bezeichnend für den Konservatismus der evangelischen Überlieferung, daß in den Evangelien eine solche Darstellung der Menschwerdung fehlt, trotzdem die Vorstellung vorhanden ist, wenigstens in gewissen christlichen Gemeinden.

Ebenso fehlt bekanntlich bis zum Petrus-Evangelium eine Darstellung der A u f e r s t e h u n g J e s u in den evangelischen Texten. Dort, wo sie in der Leidensgeschichte stehen müßte, steht heute die Legende vom leeren Grab, und hat ehemals gewiß der Bericht von der Erscheinung des Auferstandenen

---

[1] Vgl. dazu und zum folgenden meine Abhandlung „Jungfrauensohn und Krippenkind", Sitzungsber. d. Heidelb. Akad., 1932.

[2] Vgl. meine Untersuchung „Die Geisterwelt im Glauben des Paulus", 88 ff. Damals (1909) war man noch geneigt, derartiges Vorstellungsgut bei Paulus deshalb nicht anzuerkennen, weil es „gnostisch" sei. Aber erstlich enthält „das Evangelium des Paulus ... eine Anzahl Motive, aus denen sich gnostische Spekulationen entwickelt haben" (a. a. O. 93); und zweitens ist seit der Entdeckung der Epistula apostolorum, einer antignostischen Schrift, sichergestellt, daß solche Vorstellungen nicht auf die häretische Gnosis beschränkt blieben. Vgl. meinen Aufsatz „Le Nouveau Testament et l'Histoire des Religions", Études Théologiques et Religieuses (Montpellier) 1930, S. 295 ff.

vor Petrus gestanden. Die Grabeslegende hat als Mittelpunkt die Osterbotschaft des Engels; sie erinnert in keiner Weise an einen Mythus und läßt die Frage unbeantwortet, wann und wie Jesus das Grab verlassen habe. Matthäus hat freilich 28 2. 3 die Darstellung eines vom Himmel herabsteigenden Engels in die Grabeslegende eingefügt und damit vielleicht das Ereignis der Auferstehung andeuten wollen[1]. Das Petrus-Evangelium endlich bietet eine wirkliche Darstellung der Auferstehung (35–44). Sie ist durchaus mythisch gehalten: zwei Engel kommen vom Himmel herab, der Stein vor dem Grabe weicht von selbst zur Seite, der Auferstandene wird von den Engeln aus dem Grab geführt, sein Haupt reicht höher als die Himmel — die kosmische Dimension des mythischen Helden! — und das Kreuz folgt ihm nach. Es ist bezeichnend für den Gemeindeglauben, daß, wie Mt 28 2. 3 zeigt, das Bedürfnis nach einer solchen Darstellung bestand. Aber es ist ebenso bezeichnend für die evangelische Überlieferung, daß sie dieses Bedürfnis nicht befriedigt hat. Auch ein anderes Interesse des Christus-Mythus kommt in der Tradition nicht zum Ausdruck, das Interesse an der Hadesfahrt[2] Christi, das zweifellos bereits bestand, aber zunächst nicht befriedigt wurde, weil die Hadesfahrt als ein Ereignis außerhalb des irdischen Bereiches zwischen den erdenhaft gebundenen Berichten der Evangelien keinen Platz fand.

Die einzigen Erzählungen in den Evangelien, die wirklich einen mythischen Vorgang darstellen, ein beziehungsreiches Handeln zwischen „mythischen", nicht menschlichen Personen sind die Berichte von dem Taufwunder, der Versuchung Jesu und der Verklärung.

Das Taufwunder wäre keine mythische Erzählung, wenn die Offenbarung vom Himmel her sich ursprünglich und

[1] GOGUEL, La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif, 1933, S. 214 f., meint allerdings, daß der Engel keine wesentlich andere Rolle habe als bei Markus. Das gilt sicher für den Text, in dem, genau genommen, nichts steht, als daß der Engel den Stein abwälzt. Die Frage ist nur, ob das ganze Motiv — Erdbeben! — nicht schon aus einer Darstellung der Auferstehung stammt.

[2] Bezeichnenderweise fehlt in der evangelischen Überlieferung auch jede Darstellung des Aufenthalts Christi im Hades, sei es zur Überwindung des Todes, sei es zur Predigt an die Toten. Eine Andeutung dieser Predigt steht im Evangelium Petri 41 f., eine Andeutung der Totenbefreiung vielleicht Mt 27 52 f. Vgl. meine Abhandlung „Jungfrauensohn und Krippenkind", 39 f.

wesentlich an Johannes den Täufer richtete, wie es die Auffassung des Johannes-Evangeliums ist (Joh 1 32–34). Aber der älteste Bericht bei Markus 1 9–11 läßt die Himmelsstimme und das von ihr interpretierte Geschehen von Jesus selbst erfahren werden [1]. Der ursprüngliche Sinn dieses Geschehens ist zweifellos dieser, daß Jesus in diesem Augenblick eingesetzt wird [2] zum Sohne Gottes, und daß dies durch das Herabkommen des Geistes auf ihn offenbar gemacht wird. Wenn es sich nur um eine feierliche Darstellung dessen handelte, was Jesus bereits ist — also um eine Epiphanie —, so müßte der Geist als sein Besitztum erscheinen. Hier aber kommt der Geist herab, Jesus erhält ihn zu dauerndem Eigentum; ihm eignete nicht schon vorher die Würde, die jetzt proklamiert wird, vielmehr empfängt er sie erst in diesem Augenblick. Die Geschichte berichtet also eine Adoption zum Sohne Gottes. Das ist auch der Sinn der Himmelsstimme. Denn diese enthält eine Adoptionsformel: „Du bist mein geliebter Sohn“ — das bedeutet in der orientalischen Rechtssprache: du sollst es sein —, „dich habe ich erwählt“ — und darum erfolgt die Einsetzung. In der vorkanonischen Gestalt dieser Geschichte wurde die Himmelsstimme auch in der Form von Ps 2 7 wiedergegeben: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.“ Dieser Wortlaut, der den Adoptionsgedanken mit der Betonung des „heute“ noch mehr hervorhebt, gelangte nicht in die Evangelien, erhielt sich aber in der wilden Überlieferung und kam aus ihr, wie manches andere, in den „westlichen“ Text des Lukas (3 22 D Itala). Sachlich besagt er im Grunde nichts anderes als das, was der Vulgärtext ursprünglich gemeint hat: die Adoption zum Sohne Gottes.

Dieser Adoptionsgedanke konnte natürlich nicht erhalten bleiben in den beiden Evangelien, die bereits das Kind Jesus in voller göttlicher Würde dargestellt hatten, also bei Matthäus und Lukas. Lukas hat in literarischem Interesse die Erzählung „geschürzt“ (s. S. 161); er hat an der „körperlichen Gestalt“ der

---

[1] Dies ist der Sinn des εἶδεν Mk 1 10: der Himmel öffnet sich für ihn, er sieht den Geist. Nach dem, was die anderen wahrnehmen, wird nicht gefragt. Aber in εἶδεν liegt nicht etwa der Gedanke, daß es sich um eine Vision, d. h. um ein subjektives Erlebnis in unserem Sinn, handele; es ist die reale, objektiv wahrnehmbare Geistbegabung gemeint.

[4] Vgl. zum folgenden mein Buch: „Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer,“ 59 ff.

Taube jeden Zweifel ausgeschlossen (Lk 3 22); er hat endlich erzählt, daß Jesus beim Verlassen des Wassers gebetet habe. Er bringt hier wie 9 28 vor der Verklärung die himmlische Offenbarung in Verbindung mit der menschlich-frommen Betätigung Jesu auf Erden. Es ist ein für die lukanische Auffassung Jesu bezeichnender Zug, denn er liebt es, Jesus mit den Tugenden menschlicher Frömmigkeit auszustatten (s. Kap. VII). Aber er versetzt damit die ganze Erzählung auf den Boden der Personallegende. Matthäus aber hat die Offenbarung an Jesus zur öffentlichen Kundmachung gestaltet: „Und siehe, es taten sich die Himmel auf", „dies ist mein lieber Sohn" (Mt 3 16. 17). Er hat also aus der Adoption eine Epiphanie gemacht, wie es die Verklärungsgeschichte in allen drei Evangelien ist: Sichtbarmachung der sonst verborgenen Würde des Gottessohnes in einem feierlichen Augenblick ist nun ihr Inhalt.

Fraglich ist und wird wohl immer bleiben, ob Markus mit der Wiedergabe dieser Adoptions-Erzählung einen bestimmten christologischen Gedanken verbunden hat. Er hat in keiner Weise zum Ausdruck gebracht, ob Jesus für ihn schon als Gottessohn zur Taufe kommt oder ob er erst durch das Taufwunder diese Würde erhält (vgl. S. 233 Anm. 1). Vielleicht fühlte er sich in diesem Fall nur als Tradent, der die überlieferte Erzählung weiterzugeben hatte. Für den Erklärer ergibt sich daraus Recht und Pflicht, die mythischen Züge der Erzählung ohne Rücksicht auf etwa sonst bezeugte theologische Vorstellungen des Markus-Evangeliums zu verstehen. Der Charakter dieser Züge ist im ganzen deutlich: die Himmel öffnen sich, der Geist erscheint als Taube und fährt auf Jesus nieder, die Himmelsstimme sagt, daß Gott sich diesen Jesus zum Sohn erwählt habe. Einzelheiten sind fraglich: vor allem wissen wir nicht, ob und in welchem Zusammenhang die Taube als Symbol des Geistes zu gelten hat [1]; ebenso können wir über den Vorstellungs-

[1] Strack-Billerbeck I 123: „Daß sie (die Taube) auch als Symbol des Geistes Gottes gegolten habe, läßt sich nur in sehr beschränktem Maße wahrscheinlich machen." In Wirklichkeit beweisen alle beigebrachten Parallelen nichts Entscheidendes. — Selma Hirsch, Taufe, Versuchung und Verklärung Jesu, 1933, S. 53 ff., meint, daß ein jüdischer Gedanke über die Proselytentaufe maßgebend sei: der Getaufte komme unter den Schutz der (geflügelt vorgestellten) Schekhina. Aber die Schekhina ist nicht der Geist, und ihre Beziehung zur Taube kann nicht bewiesen werden, auch nicht durch die Annahme, man habe שְׁכִינָה als שֶׁכְּיוֹנָה „wie die Taube"

kreis vorläufig nichts sagen, in dem der Empfang „des Geistes" zum Sohne Gottes macht [1].

Außerhalb des Kanons haben sich die mythischen Elemente der Erzählung noch verstärkt. Nach der wilden Tradition, wie sie Justin (Dialog mit Tryphon 88 3) bezeugt, loht Feuer aus dem Jordan auf. Ignatius verbindet Mythus und Mysterium: „er ward getauft, damit er das Wasser durch sein Leiden reinige" (Ign. Eph. 18 2). Die 24. Ode Salomos verleiht dem mythischen Ereignis den notwendigen kosmischen Hintergrund; die Taube singt über dem Gesalbten, da durchzittert Furcht und Todesschauer die Welt.

Aber längst, ehe solche Weiterbildungen im Sinne des Mythus eintraten, war das mythische Ereignis im Erdenleben Jesu geschichtlich lokalisiert worden, im Zusammenhang mit der Taufe Jesu durch Johannes. Man darf wohl vermuten, daß das Wunder niemals isoliert, sondern immer in dieser Verbindung erzählt worden ist. Die Frage, wie man dazu gekommen sei, läßt sich also ohne Hilfe literarischer Hypothesen beantworten, aber auch ohne die Hilfe psychologischer Kombinationen. Es ist nicht glaublich, daß der Ursprung des ganzen Berichts auf eine Erzählung Jesu über sein inneres Erlebnis bei der Taufe zurückgeht; denn dann wäre die Perikope als Jesus-Wort erhalten. Die Frage, warum man die Adoption auf die Taufe verlegte,

---

gelesen. Die Annahme GUNKELS (Das Märchen im Alten Testament, 1917, S. 150), es handle sich hier um das Märchenmotiv von dem Vogel, der sich dem neu zu kürenden König aufs Haupt setzt (Material bei W. LÜDTKE, Gött. Nachr. 1917, phil.-hist. Kl., 746 ff.), hat immer noch Wahrscheinlichkeit, trotzdem, wie BULTMANN [2] 265 richtig bemerkt, hier nicht Menschen zu wählen haben, sondern Gott. Aber Gott drückt seinen Willen durch die Taube aus. BULTMANN [2] 266 denkt daran, daß in Persien und Ägypten die Gotteskraft, die den König erfüllt, durch einen Vogel dargestellt wird, in Persien sogar durch eine Taube. Aber im Umkreis unserer Stelle fehlen dafür Belege! GRESSMANN, Ztschr. f. Missionskunde 1919, 86 ff., und Arch. f. Religionswiss. 1920/21, 1 ff., konstruiert einen Ursprung der Geschichte im Bereich der Taubengöttin Ischtar-Atargatis; LEISEGANG, Pneuma Hagion, 1922, 80 ff., schließt von ihr aus auf eine Göttertrias. Das alles sind unbeweisbare Vermutungen.

[1] Der jüdische Messias soll Geistträger sein, vgl. MICHAELIS, Reich Gottes und Geist Gottes nach dem Neuen Testament, 4 f.; aber die Bezeichnung „Geist" für den Geist Gottes ist unjüdisch, vgl. DALMAN, Worte Jesu I [2] 166. Das absolute *τὸ πνεῦμα* scheint ein Ausdruck des griechischen Christentums zu sein. Gemeint ist jedenfalls der Beginn der Messianität Jesu.

beantwortet sich vielmehr aus der Überlieferung von selbst. Denn die Taufe des Johannes galt als Anfang der Heilsbotschaft (Mk 1 1) wie des Wirkens Jesu (Act 1 22 10 37). Sie bildete also den spätesten Termin für den Geistesempfang; sie bildete aber auch den frühesten Termin, weil die alte Überlieferung eine noch frühere Etappe des Lebens Jesu überhaupt nicht kannte. Aber freilich wird das Wunder durch die Verbindung mit dem geschichtlichen Ereignis der Taufe der rein mythischen Sphäre entnommen und in einen erdenhaften Bezirk eingeordnet. So wirkt der ganze Bericht fast mehr als Legende denn als Mythus.

Für Markus ist der vierzigtägige Wüstenaufenthalt Jesu Mk 1 12 f. eine Folge seines Geistesbesitzes; die Versuchungen sind dauernde Begleiterscheinung jener vierzig Tage; von einer bestimmten Versuchungsszene ist nicht die Rede (s. S. 129 Anm. 1). In der Quelle Q war aber ein Gespräch des Teufels mit Jesus überliefert, und jene Markus-Notiz, die Versuchungen erwähnte, bot für Mt 4 1–11 wie für Lk 4 1–13 den Anlaß, diesen Dialog hier zu erzählen. So wird der Rahmen des Gespräches mythisch; zumal die Engel-Huldigung Mt 4 11 (s. aber dazu die Anm. S. 129) macht diesen Eindruck. Das Gespräch selbst aber bewegt sich um die Frage der Messianität [1]. Es will in erster Linie feststellen, daß und warum Jesus bestimmte Wunder nicht getan hat: nicht Wunder der Selbsthilfe, nicht Schauwunder wie das Herabschweben vom Tempel. Es will ebenso feststellen, daß er nichts getan hat, um auf menschliche Weise die Macht zu erhalten [2]. Alles dies ist vom Teufel — lehrt das Gespräch, und gibt damit den Christen eine Paränese.

Die religionsgeschichtlichen Analogien, vor allem die Versuchung Buddhas, kommen nicht als Quelle in Frage. Sie be-

---

[1] Arnold Meyer in der Festgabe für Blümner 1914, 434 ff., spricht von „schriftgelehrter Haggada“.

[2] Es besteht also ein Unterschied zwischen den ersten beiden Versuchungsakten und dem dritten. Man kann ihn damit erklären, daß der Teufel im dritten Akt die Maske des an Jesu Erfolg Interessierten fallen läßt und offen einen Pakt anbietet. Dann ist der dritte Akt sicher der letzte (die Umstellung bei Lukas ist topographisch bedingt), läßt sich aber als letzter Akt wohl verstehen. — Selma Hirsch, Taufe, Versuchung und Verklärung Jesu (dort auch weitere Literatur) S. 23 empfindet jenen Unterschied so stark, daß sie die dritte Versuchung als ursprünglich selbständig betrachtet und sie vor die Geschichte von der Verklärung stellt!

stätigen nur, daß es ein Gesetz der biographischen Analogie gibt (s. S. 106), nach dem heilige Männer vor Antritt ihres Amtes in eine Auseinandersetzung mit einem Gegenspieler aus dem Reich der Dämonen geraten müssen.

Mitten in der Darstellung des Wirkens Jesu steht bei allen Synoptikern eine Erzählung, die vielleicht am deutlichsten von allen synoptischen Perikopen den Christus-Mythus zum Ausdruck bringt: die Verklärung Jesu Mk 9 2 ff. Die Analyse dieser Geschichte in der neueren Forschung scheint mir ganz wesentlich darunter zu leiden, daß man das mit ihr verbundene Problem von vornherein durch Sonderung verschiedener Motive[1], Herstellung eines anderen Zusammenhangs[2], oder eines anderen Verlaufs der Handlung[3], endlich durch Herausschälung eines geschichtlichen Kernes[4] lösen zu können glaubte.

Wenn auch nicht ohne weiteres zu sagen ist, ob und in welcher Weise Markus am Anfang und am Ende der Erzählung Verbindungen nach rückwärts und vorwärts geschaffen hat[5], so darf die Haupthandlung doch als einheitlich und verständlich

---

[1] LOHMEYER, ZNW 1922, 185 ff., bietet eine Analyse, nach der Mk 9 2 b. 3 ein isoliertes hellenistisches Motiv wiedergibt, während die Erzählung sonst von dem Gedanken an die Endzeit beherrscht ist, in der man in Zelten wohnt. Dabei ist das Wort des Petrus 9 5, wie mir scheint, mißverstanden (s. o.); auch die Trennung der Verwandlung von den Moses- und Eliaserscheinungen leuchtet mir nicht ein. Wohl aber ist das Verhältnis von Verklärungs- und Auferstehungsgeschichte richtig geschildert.

[2] So WELLHAUSEN z. St.; K. G. GOETZ, Petrus, 1927, S. 76 ff.; GOGUEL, Jean-Baptiste, 1928, 210 ff.; BULTMANN [2], 278. Sie alle betrachten die Verklärungsgeschichte als einen alten Auferstehungsbericht, der in das Leben Jesu eingeschoben worden sei.

[3] SELMA HIRSCH, Taufe, Versuchung und Verklärung Jesu, S. 7, rechnet mit der Möglichkeit, daß ursprünglich Jesus selbst in die Gestalten der beiden Propheten verwandelt wurde.

[4] JOH. WEISS im Göttinger Bibelwerk z. St.; HARNACK, Sitzungsberichte der Preuß. Akademie, phil.-hist. Klasse, 1922, 62 ff.

[5] Es ist z. B. nicht deutlich, ob erst der Evangelist die Frist von sechs Tagen Mk 9 1 eingeführt hat. Da diese Frist sonst im Leben Jesu nicht vorkommt, darf man sie wohl aus Ex 24 16 erklären: dort muß Moses sechs Tage lang warten, bis er aus der Wolke von Gott angerufen wird. — Es ist auch nicht ersichtlich, ob das Verbot 9 9 ganz stilgemäß das Geheimnis des Vorgangs andeuten will — niemand außer den drei wußte vor der Auferstehung darum — oder ob es Ausdruck der „Geheimnistheorie" des Markus ist.

bezeichnet werden. Das Wort des Petrus Mk 9 5 gibt Auskunft über das, was nicht gemeint ist. Der Sinn ist nicht der, daß nun ein seliger Zustand angebrochen sei, in dem es sich lohne, Zelte für die heiligen Männer aufzuschlagen! Denn das Wort des Petrus wird durch Mk 9 6 deutlich genug als Mißverständnis gekennzeichnet. Das richtige Verständnis liegt in entgegengesetzter Richtung: für einen Augenblick nur zeigt sich Jesus als der, der er ist, im Gespräch mit jenen Propheten, die nicht eines natürlichen Todes gestorben sind, sondern jetzt schon in der Herrlichkeit leben. Um mit ihnen reden zu können, muß Jesus für einen Augenblick als himmlische Gestalt gleich jenen erscheinen. Darum wird er als Gottessohn offenbar: und diese „Epiphanie“ wird 9 3 beschrieben[1]. Nun naht sich Gott selbst, in der Wolke gegenwärtig wie einst während des Wüstenzuges, und proklamiert die Gottessohnschaft Jesu: „Ihn sollt ihr hören.“ Die von der Himmelsstimme gesprochenen Worte deuten keineswegs auf Adoption, wie in der alten Form der Taufgeschichte. Denn Gottessohn ist Jesus schon, wenn er „epiphan“ wird (9 3)[2].

Der Vers, der die Erscheinung abschließt (9 8), erzählt, recht verstanden, das Ende des Vorgangs. Die Jünger können wieder um sich blicken, d. h. die Wolke, die ihnen die Sicht verwehrte, ist verschwunden[3]. Jesus allein ist jetzt „bei ihnen“; darin liegt, daß er aus der himmlischen Sphäre in die irdische zurückgetreten ist; also muß er wieder seine Erdengestalt angenommen haben[4].

---

[1] Lohmeyer a. a. O. S. 187, empfindet einen Gegensatz zwischen der durch einen „derben Vergleich“ anschaulich gemachten Beschreibung und der folgenden Andeutung in Stichworten. Aber auch das Mißverständnis in 9 5 wird in volkstümlicher Rede ausgedrückt, und Petrus redet nicht in Stichworten.

[2] Es ist auch bezeichnend, daß Gott hier nicht, wie in der Taufgeschichte, davon redet, daß er Jesus erwählt habe, sondern davon, daß die Menschen diesen seinen Sohn hören sollen.

[3] Daraus ergibt sich, daß die Lesart *αὐτῷ* (sy[s] für *αὐτοῖς*) in 9 7 unrichtig ist; alle drei Jünger waren von der Wolke „überschattet“. — Es ist auch irrig, wenn Joh. Weiss a. a. O. aus *περιβλεψάμενοι* schließt, daß der Blick der Jünger vorher zu Boden gerichtet war. Sie konnten nicht um sich blicken, weil sie im Wolkendunkel standen.

[4] Die von Lohmeyer u. a. vermißte „Rückverwandlung“ ist durch *μεθ' ἑαυτῶν* angedeutet: der Jesus, der bei ihnen steht, ist der erdenhafte, nicht mehr der himmlische.

Aus den soeben untersuchten Texten geht zum mindesten das Bedürfnis der Erzähler hervor, dem Christus-Mythus innerhalb des Erdenlebens Jesu Raum zu schaffen. Es ist möglich, daß diese Tendenz auch die Ausgestaltung oder wenigstens das Verständnis der Novellen-Überlieferung beeinflußt hat. In Kapitel IV ist gezeigt worden, daß die Novellen durch Erweiterung von Paradigmen, durch Übertragung fremder Motive oder durch Entlehnung fremder Stoffe entstehen konnten. Es müssen bei jeder Novelle die Elemente untersucht werden, auf denen die Breite ihres Stiles beruht; es muß gefragt werden, ob diese Elemente ursprünglich christlich, ob sie christlich, aber überfremdet sind oder ob sie völlig aus fremdem, entlehntem Gut bestehen. Das letzte kann nur dort angenommen werden, wo die Geschichte als Ganzes zum Evangelium keine Beziehung hat. Das ist z. B. bei dem Weinwunder zu Kana der Fall. Der Gott, dessen Epiphanie sich im Wein vollzieht, muß ein Gott des Weines sein. Von ihm konnte eine derartige Geschichte erzählt werden, als Mythus, der vielleicht mit Märchenmotiven ausgestattet war [1]. Als man dieses Weinwunder auf Jesus übertrug, ward aus dem Mythus die Kana-Novelle mit ihrer weltlichen Erzählungsweise. Der Evangelist freilich hat ihr eine Unterschrift gegeben, die die Novelle im Sinne des Christus-Mythus deutet: „Er offenbarte seine Herrlichkeit und seine Jünger glaubten an ihn“ (Joh 2 11).

Als Beispiel für die Überfremdung einer christlichen Erzählung durch nichtchristliche Motive ist die Geschichte vom Seewandeln Jesu Mk 6 45–51 bereits erwähnt worden (S. 97). Durch das Motiv der Epiphanie „er wollte an ihnen vorübergehen“ (6 48) erhält die Erzählung ihren besonderen, dem Evangelium nicht gemäßen Charakter. Diese Geschichte aber könnte man nun wieder auf die mythischen Wasser des Todes gedeutet haben; und darum hätte man dann auch den Jünger Petrus auf dem Wasser schreiten lassen (Mt 14 24–33); Jesus der mythische Held, Petrus der Myste, der es ihm nachtut [2]. Natür-

[1] Auf die Möglichkeit einer Verbindung von Mythus und Märchen ist schon S. 273 Anm. hingewiesen worden. Vgl. GUNKEL, Das Märchen im Alten Testament, S. 7 f. — Zur Vorgeschichte des Stoffes der Kana-Novelle vgl. ARNOLD MEYER, Das Weihnachtsfest, 1913; HOLL, Der Ursprung des Epiphanienfestes, Ges. Aufsätze II, 1927, S. 123 ff.

[2] Zu dem Seewandeln des Petrus gibt es, wie schon erwähnt, eine buddhistische Parallele in der Erzählung von dem Laienbruder, der den Fluß

lich handelt es sich hier nur um Möglichkeiten; daß solche Möglichkeiten aber den Christen nahe liegen, zeigt die 39. Ode Salomos, wo es von den „gewaltigen Strömen“ heißt: „Der Herr überbrückte sie durch sein Wort, er betrat und überschritt sie zu Fuß. Seine Fußtapfen stehen im Wasser unzerstört und sind wie ein fest eingerammtes Holz ... So ist der Weg denen bereitet, die ihm nach hinübergehen“ (Od. Sal. 39 9. 10. 13, Übersetzung von GRESSMANN bei HENNECKE, Neutest. Apokryphen).

Wie stark mythisch der Hintergrund mancher Novellenerzählung ist, erkennt man auch an einem anscheinend so harmlosen Zug wie dem Wort Jesu in der Geschichte vom Epileptischen Mk 9 19: „du ungläubiges Geschlecht, wie lange soll ich bei euch sein, wie lange soll ich euch ertragen?“ So spricht der Gott, der nur vorübergehend in Menschengestalt erschien, um alsbald in den Himmel zurückzukehren[1]. Wenn uns mehr von apokryphen Evangelientexten erhalten wäre, würden wir vermutlich noch weit mehr Mythen und mythische Motive kennen, die mit Jesus verbunden worden sind. In den synoptischen Evangelien haben die solchem Einfluß zugänglichen Novellen nur neben Paradigmen und Sprüchen Platz gefunden.

Markus hat sie, wie wir sahen, aufgenommen, weil sie seinen Epiphanie-Gedanken als Belege dienen. Und auch diese Vor-

---

Aciravati überschreitet (siehe oben S. 112 f.). Aber Petrus läßt sich vom Herrn rufen und geht seinem Befehl gemäß über das Wasser; was ihn trägt, ist sein Glaube. Die buddhistische Erzählung berichtet von einer wunderbaren Selbsthilfe: der Fluß versperrt den Weg des Laienbruders, und der Fährmann ist weggegangen. Was den Buddhisten trägt, ist der freudige Gedanke an Buddha. Eine christliche Parallele zu dieser Selbsthilfe bietet die Erzählung von Bisarion (Apophthegmata Patrum, Bisarion 2), die S. 176 Anm. 2 erwähnt ist. — Für die Petrus-Erzählung ist festzustellen, daß das Wandeln auf dem Wasser in der zeitgenössischen Wunderliteratur zu den typischen Wundern zu gehören scheint; vgl. LUKIAN, Philopseudes 13: *τί γὰρ ἔδει ποιεῖν αὐτὸν* (den Hyperboräer) *ὁρῶντα διὰ τοῦ ἀέρος φερόμενον ἡμέρας οὔσης καὶ ἐφ᾽ ὕδατος βαδίζοντα καὶ διὰ πυρὸς διεξιόντα σχολῇ καὶ βάδην;*

[1] Vgl. WINDISCH, Theologisch Tijdschrift 1918, 214 ff. Er zitiert als Parallele den Schluß der hermetischen Kore Kosmu Stobaeus I 406 4 ff. 407 5 ff. WACHSMUTH, wo das vorübergehende irdische Wirken von Isis und Osiris dargestellt ist, sowie Horaz, Ode I 2 45 ff.; Ovid Metamorph. XV 868 ff.

stellung werden wir nun als eine mythische bezeichnen dürfen. Denn Markus erzählt die Geschichte Jesu in der Überzeugung, daß dem Helden seiner Erzählung die herrliche himmlische Daseinsweise eignet, in der ihn die Jünger bei der Verklärung schauen. In der Zeit seines Erdenlebens ist diese Herrlichkeit freilich verborgen und soll verborgen sein — daher die Geheimnistheorie —, aber der Erzähler freut sich jedes Augenblickes, in dem er Jesus wenigstens für die Augen der Leser dem irdischen Treiben entrücken und in seiner wahren Würde darstellen kann. Diese Bedeutung hat vor allem die Messiaserkenntnis der Dämonen; die niederen Wesen aus dem Geisterreich wittern den Gottessohn. Das ist ohne allen Zweifel ein mythischer Gedanke, denn der Gottessohn wird in der für ihn charakteristischen Eigenschaft als Dämonenbekämpfer dargestellt. Aber die Ausdehnung des Gedankens im Markusevangelium ist nur sehr gering; denn sie erstreckt sich lediglich auf die Rahmung, die der Evangelist der Tradition gegeben hat. Also ist das Markus-Evangelium seinem letzten Gepräge nach gewiß ein mythisches Buch — aber was von der Prägung gilt, gilt nicht vom Material: die in dem Evangelium gesammelte Tradition ist nur zum kleinsten Teil, in den Epiphanie-Geschichten und in einigen Novellen, mythischen Charakters; in der Mehrzahl ihrer Stücke erscheint Jesus nicht als mythische Person.

Es konnte nicht ausbleiben, daß der mythische Gedanke auch in die Überlieferung der Worte Jesu eindrang. Er zeigt sich überall da, wo Jesus als Erhöhter, als „Herr" im Vollbesitz seiner göttlichen Würde redet. Schon in den Stücken, die man der Spruchquelle zuzuschreiben hat, findet sich mindestens ein solcher Text: das Offenbarungswort Mt 11 25–30 [1].

[1] NORDEN, Agnostos Theos, 1913, 277 ff., scheint mir den religionsgeschichtlichen Ort des Logions richtig bestimmt zu haben; nicht überzeugt haben mich dagegen seine literargeschichtlichen Ausführungen. Der aus Sir 51 gezogene Hauptbeweis scheitert m. E. an der Tatsache, daß dieses Sirachkapitel keineswegs einen dreistrophigen Text, sondern zwei ganz verschiedene Texte enthält, einen Dankpsalm Sir 51 1–12 und ein alphabetisches Lied 51 13–30. Außerdem enthält der Dankpsalm einen wirklichen Dank, die erste Strophe des Logions aber hat vom Dankgebet nur die äußere Form, siehe oben. Vgl. BOUSSET, Kyrios Christos [2] 45 ff.; JOH. WEISS in

Drei Strophen [1] schildern das Wesen der Offenbarung — wem sie zukommt: nicht den Weisen, sondern den Toren; wer sie vermittelt: allein der Sohn — und laden zur Teilnahme an ihr ein: kommet her zu mir. Die Zusammengehörigkeit der drei Strophen wird gelegentlich bestritten. Man hebt dann den semitischen Charakter der ersten Strophe [2] oder den alttestamentlichen und jüdischen der dritten [3] hervor und macht darauf aufmerksam, daß sich die zweite Strophe mit ihrem „hellenistischen" Gebrauch von „erkennen" zwischen jenen beiden wie ein Fremdkörper ausnehme. Die verschiedene Färbung der Begriffe allein kann aber noch keinen entscheidenden Gegenbeweis gegen die Zusammengehörigkeit der drei Strophen liefern, denn es gehört ja gerade zum Wesen des Hellenismus, daß semitisches Gedankengut in griechischer Sprache wiedergegeben und mit andersartigem verbunden wird; zudem entstammt die Auffassung von Offenbarung und Offenbarungsträger, die hinter der zweiten Strophe steht, ebenfalls dem Orient und nicht dem Griechentum. Freilich stehen die drei Strophen reichlich unverbunden nebeneinander; das kann seine Ursache in verschieden gearteter Herkunft haben. Wer diese Frage lösen wollte, müßte zuerst feststellen, was in 11 25 als Gegenstand der Offenbarung gemeint war, als der Inhalt, der Weisen verborgen und Unmündigen geschenkt sei [4] — und das

---

den Neutest. Studien f. Heinrici, 1914, S. 120 ff., und, mit Skepsis gegenüber Norden, Schniewind, Theol. Rundschau 1930, 169 f.

[1] Für Q sind alle drei Strophen in Anspruch zu nehmen trotz des Fehlens der dritten bei Lukas. Sie gehören sachlich zusammen; und die Auslassung bei Lk 10 21 f. läßt sich erklären: die Situation, in die er das Logion versetzt, die Heimkehr der 70 Jünger, schloß die Wiedergabe der dritten Strophe geradezu aus. Unberücksichtigt lasse ich hier die Frage, ob in einer der Strophen ein Jesuswort in starker Umarbeitung vorliege, wie es Bousset und mit Vorsicht auch Bultmann für die erste, J. Weiss für die dritte Strophe annehmen.

[2] Strack-Billerbeck, Kommentar I 606 f., z. St.; Bultmann [2] 172; Schlatter, Der Evangelist Matthäus, 380—383; für Schniewind a. a. O. ist auch der hellenistische Charakter der zweiten Strophe fraglich geworden. Mir scheint die Anwendung von *ἐπιγινώσκειν* auf Gott und den Offenbarungsträger sowie die Verbindung mit dem Vollmachtsgedanken (*πάντα μοι παρεδόθη*) auf wirkliche Gnosis – und nicht auf Kenntnis Gottes – zu deuten.

[3] Strack-Billerbeck I 608 ff.; Theodor Häring in „Aus Schrift und Geschichte", Theol. Abhandlungen f. Schlatter, 3 ff.

[4] In der Überlieferung der Worte Jesu scheint es nicht unmöglich zu sein, daß ein Stück mit einem solchen scheinbar beziehungslosen *ταῦτα*

zu wissen ist uns verwehrt. In der Spruchquelle aber standen die drei Strophen offenbar zusammen und sollten einen einheitlichen Gedanken verkünden. Wir haben also ein Recht, den Offenbarungsgegenstand der ersten Strophe mit der Erkenntnis (Gottes und des Sohnes) gleichzusetzen, von der die zweite Strophe handelt, und den ganzen dreistrophigen Komplex einheitlich zu erklären. Dieser Grundsatz ist entscheidend namentlich für das Verständnis der dritten Strophe.

Das Wort weicht bekanntlich völlig vom synoptischen Typus der Worte Jesu ab. Der christologische Inhalt, die Konzentration auf das Ich des Redenden in der dritten Strophe, die mystische Responsion [1] in der zweiten, das durchaus nicht evangelische Ideal der „Ruhe“ [2] — alles dies weist dem Text

---

beginnt. Bei der Vollmachtsfrage, einer Perikope, die ursprünglich auch der Tradition der Worte Jesu anzugehören scheint, wurde Mk 11 28 bereits ein ähnliches *ταῦτα* festgestellt, das auch keine unmittelbare Beziehung hat (siehe S. 42 Anm. 1). So braucht es auch Mt 11 25 nicht auf Zusammenhang zu weisen.

[1] In der außerkanonischen Textform (Justin, Marcion, Irenäus, der sie zwar als ketzerisch zitiert, aber auch selbst gebraucht) „niemand kennet den Vater als der Sohn und niemand den Sohn als der Vater“ ist das zweite Glied lediglich die übliche Responsion zum ersten. Thema ist dann die Erkenntnis des Vaters. Das aber dürfte das ursprüngliche sein, weil doch Jesus, der Offenbarer, von dem man „lernen“ soll, nicht eigentlich der unbekannte ist, sondern Gott, den er offenbar macht. Nicht umsonst beginnt die Strophe mit dem Wort: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater“; Jesus ist also der Mittler Gottes für die Welt, und darum muß Erkenntnis Gottes das zu Offenbarende sein. Die in den Handschriften bezeugte Umstellung der Glieder setzt an die Stelle des theozentrischen Inhalts einen christozentrischen und redet infolgedessen vom Geheimnis der Person Christi an erster Stelle.

[2] Freilich begegnen die Worte „Joch“ und „Ruhe“ in dem bereits S. 279 Anm. 1 erwähnten Abschnitt aus Sirach 51 26. 27: *τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγὸν καὶ ἐπιδεξάσθω ἡ ψυχὴ ὑμῶν παιδείαν· ἐγγύς ἐστιν εὑρεῖν αὐτήν. ἴδετε ἐν ὀφθαλμοῖς ὑμῶν ὅτι ὀλίγον ἐκοπίασα καὶ εὗρον ἐμαυτῷ πολλὴν ἀνάπαυσιν*. Aber diese *ἀνάπαυσις* kommt von der *παιδεία* und nicht von der Offenbarung. Der Zusammenhang mit den vorhergehenden Strophen gibt in unserem Text bei den Worten „Joch“ und „Ruhe“ eine ganz besondere Bedeutung. Bei der Erklärung von „Ruhe“ sind dann die S. 285 Anm. 2 angeführten hermetischen Stellen und der S. 285 zitierte Jesus-Spruch aus P. Oxy. IV 654 zu beachten, ebenso aber auch Clemens Alexandrinus: Quis dives salvetur 23 3: *ἀνάξω γάρ σε εἰς ἀνάπαυσιν ⟨καὶ ἀπόλαυσιν⟩ ἀρρήτων καὶ ἀλέκτων ἀγαθῶν, ἃ μήτε ὀφθαλμὸς εἶδε* (es folgt eine Verwendung von I Kor 2 9 I Petr 1 12). Es handelt sich also bei dieser „Ruhe“ um ein Gut, das nur durch Offenbarung erworben wird.

seinen religionsgeschichtlichen Ort außerhalb der Jesus-Sprüche an. Aber was noch wichtiger ist: der ganze Text dient der Selbstempfehlung des Redenden und der von ihm gebrachten Offenbarung. Man lasse sich nicht durch die Form der ersten Strophe täuschen: „ich danke dir, Vater, daß du dies vor Weisen und Klugen verborgen und den Unmündigen geoffenbart hast." Dies ist nur dem Wortlaut nach ein Dankgebet, dem Wesen nach aber eine Predigt von den wahren Empfängern der Offenbarung, eine Predigt, aus der sich die Art dieser Offenbarung ergibt — und dabei ist nun in der Tat das Wesen des Evangeliums Jesu aufs schönste getroffen. Die Gebetsform hat nur den Wert einer Demonstration, etwa so wie in dem berühmten Gebet Jesu am Grabe des Lazarus Joh 11 41 f., das nur „um des umherstehenden Volkes willen" gesprochen wird, damit ihm Jesu enge Verbindung mit dem Vater sichtbar werde. Auch die zweite Strophe unseres Textes bringt eine Selbstempfehlung; denn sie dient dazu, den „Sohn" als den ausschließlichen Träger der Offenbarung zu verkünden: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater." Im selben Zeichen steht auch die dritte Strophe, die in der Anrede an „Mühselige und Beladene" und in der Forderung von Sanftmut und Demut dem Evangelium wieder so gleichartig ist. Ihr wesentlicher Inhalt liegt doch in der Konzentration auf den, der spricht und der das „sanfte Joch" auflegt [1]. Dieser aber ist nicht der Lehrer, der von der engen Pforte geredet und manchen mit harter Forderung eher abgeschreckt als angelockt hat. Sondern diese Verbindung von Selbstempfehlung und Predigtaufruf ist das typische Kennzeichen des göttlichen oder halbgöttlichen Offenbarungsträgers in der hellenistischen Frömmigkeit [2], also einer mythischen Person. In diesen Formen reden Göttersöhne und Wundermänner, die der

[1] Es scheint mir entscheidend für die Beurteilung der dritten Strophe, daß man diese christologische Orientierung anerkennt. Denn dann sind die auch von BULTMANN angeführten Parallelen Prov 1 20 ff. Sir 24 19 ff. 51 23 ff. nur formaler Art; sie behandeln die allen Menschen zugängliche Weisheit, unser Text die nur den Gläubigen geschenkte Offenbarung.

[2] Vgl. außer NORDEN a. a. O. noch WETTER, Der Sohn Gottes, 1916, und dazu meinen Aufsatz „Die Heilandsgestalt des Johannes-Evangeliums", Deutsche Lit.-Ztg. 1918, 403 ff.

Welt das einzig wahre Heil versprechen. So hat Celsus — Typisches häufend und insofern übertreibend — die Art der noch zu seiner Zeit in Phönizien und Palästina auftretenden Heilbringer beschrieben: „Ich bin Gott — oder Gottes Sohn — oder Gottes Geist. Gekommen bin ich, denn schon geht die Welt zugrunde, und ihr Menschen müßt um eurer Sünden willen dahin. Ich aber will Rettung bringen, und ihr werdet mich wiederum schauen, wie ich mit himmlischer Macht zurückkehre. Selig ist, wer mich jetzt verehrt, über alle andern aber, über Städte und Länder, werde ich ewiges Feuer kommen lassen" (Origenes contra Celsum VII 9). So redet auch der heidnisch-gnostische Prophet im Corpus Hermeticum 7 1. 2: „Wohin stürzt ihr, trunkene Menschen? ... Steht und werdet nüchtern, und blickt auf mit den Augen der Seele, ... sucht den Führer, der euch zur Pforte der Erkenntnis weist, wo lauter Licht ist und kein Dunkel, wo keiner berauscht ist, sondern alle bei Sinnen und schauen mit ihrer Seele den, der erschaut werden will" [1]. Kleine Predigten dieser Art finden sich auch Corp. Herm. 1 27 und bei Philo De sacrificiis Abelis et Caini 70; mit vollem Recht ist auch die Rede der halbgöttlichen Jungfrau in der 33. Ode Salomos als Parallele angeführt worden: „Ihr Menschensöhne, wendet euch um, und ihr Menschentöchter, kommt her! Verlaßt die Wege dieser Vernichtung und naht euch mir! So will ich in euch eingehen und euch fort von dem Verderben führen. Euch will ich weise machen in den Wegen der Wahrheit, daß ihr nicht vernichtet noch verderbt werdet" [2]. Der, dem man solche Worte in den Mund legt, hat nicht als Lehrer des Volkes oder einer Schule Heimatrecht auf Erden. Sondern er kommt, selbst von anderer Abkunft und Art, zu den Menschenkindern, um sie aus dem Verderben herauszuführen, das in ihrer Art

[1] Der Anfang des Traktats ist in der Form der Stelle Ps.-Platon Kleitophon 407 a nachgebildet. Aber gerade der Vergleich dieses Textes und des ebenfalls den Kleitophon zitierenden Epiktet III 22 26 mit dem hermetischen Traktat zeigt, wieviel religiöser und pessimistisch-gnostischer der letztere ist. Der oben erwähnte Philo-Text hält etwa die Mitte zwischen der Tonart jener philosophischen Apostrophe und dieser aus der Offenbarungsliteratur: „Flüchtet euch, ihr Toren, zu dem einzigen Arzt, der die Krankheiten der Seele heilt; laßt fahren alles, was dies leidende Geschlecht fälschlich Hilfe nennt!" (De sacrif. Abelis et Caini 70.)

[2] Übersetzung von Gressmann bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen [2], 465 f.

begründet liegt. Es ist die typische Heilslehre der Gnosis, die sich hier kundgibt. Die Erlösergestalt dieser Heilslehre aber ist göttlicher Natur und kosmischer Art: ein mythisches Wesen.

In den Gemeinden, in denen das Offenbarungswort Mt 11 25 ff. entstand, hat man die Person Jesu im Lichte dieses Erlösungsglaubens angesehen. Darum ließ man ihn so sprechen. Und der Sammler der Spruchquelle fand jenen Text wohl schon als Jesuswort vor und nahm ihn darum auf. Daß man ein Bedürfnis hatte, Jesus auf solche Weise sich selbst verkünden zu lassen, das bezeugt vor allem die außerkanonische Überlieferung, die auch in diesem Fall — wie wir es ähnlich schon bei den Erzählungsstoffen beobachtet haben — mythischen Tendenzen williger Einlaß gewährte als das kanonische Schrifttum. Vor allem ist hier der dritte der Jesus-Sprüche in den Oxyrhynchus-Papyri 1 1 zu nennen: „Ich trat mitten in die Welt und erschien ihnen im Fleisch und fand sie alle trunken, und keinen fand ich unter ihnen, den dürstete. Und meine Seele ist bekümmert über die Menschenkinder, weil sie blind sind in ihrem Herzen ..." Hier sind die Merkmale des Offenbarungswortes Mt 11 in noch höherem Grade zu beobachten: noch auffälliger ist die Verwandtschaft mit den Wendungen der hermetischen Predigt, noch betonter die kosmisch-mythische Haltung des Redenden. Die bezeichnende Verbindung von Selbstempfehlung und Predigtaufruf aber hat in der 9. Ode Salomos einen bemerkenswerten Ausdruck gefunden; dort redet, wenn ich recht sehe, der „Gesalbte" selbst[1]: „Öffnet eure Ohren und ich werde zu euch reden, gebt mir eure Seele, daß auch ich euch meine Seele gebe! Das Wort des Herrn und sein Wille ist ein heiliger Gedanke, den er sich erdachte wegen seines Gesalbten ... Seid reich in Gott, dem Vater, nehmt den Gedanken des Höchsten an ... Denn ich verkünde Heil euch, seinen Heiligen, daß alle, die hören, nicht in Kampf geraten, und wiederum die, die ihn erkannt haben, nicht zugrunde gehen, und daß die, die hinnehmen, nicht beschämt werden" (Übersetzung von Ungnad-Staerk.)

Beim Vergleich mit solchen Texten spüren wir auch noch

[1] Dagegen spricht nicht, daß der „Gesalbte" in der dritten Person erwähnt wird. Denn es gehört zum Stil dieser Offenbarungsreden, daß die Rede von der ersten zur dritten Person springt. Vgl. Mt 11 27 a und b. 28 Joh 5 19. 30.

anderen Jesus-Worten in den kanonischen Evangelien eine mythische Haltung ab. Vor allem gilt das vom Missionsbefehl des Auferstandenen Mt 28 18 ff. Die Worte stehen in keiner geschichtlichen Situation, denn alle Fragen, die der erzählende Text Mt 28 16. 17 anregt, bleiben unbeantwortet: wie erscheint Jesus, wie verschwindet er, wie behandelt er die Zweifler, welcher Berg ist gemeint? Dagegen ist die Verbindung von Selbstempfehlung und Predigtaufruf hier wieder in die Augen fallend. Nur ist der Aufruf hier ein an die Jünger gerichteter Aufruf zur Predigt; die Selbstempfehlung bringt hier in unzweideutiger Weise die Würde des Auferstandenen und Erhöhten zum Ausdruck und hat darum noch unverkennbarer als in Mt 11 mythischen Charakter: dem Auferstandenen ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden verliehen, und seine Gegenwart ist den Seinen gesichert bis an der Welt Ende.

Die Einzeluntersuchung der Spruch-Überlieferung lehrt noch das eine oder das andere Wort Jesu als Wort des Erhöhten, als Rede einer mythischen Person erkennen. So kann es der Fall sein bei dem Spruch „Wo zwei oder drei versammelt sind ..." Mt 18 20 [1]. Das Allgegenwarts-Motiv in weit mythischerer, vielleicht auch vom Märchen her beeinflußter Form findet sich wieder unter den Jesus-Worten der Oxyrhynchus-Papyri (1 1 Nr. 4). Es heißt dort im Anschluß an einen nicht völlig erhaltenen Spruch, der offenbar denselben Sinn hat wie Mt 18 20: „Erhebe den Stein und daselbst wirst du mich finden, spalte das Holz und ich bin dort." Unter den Oxyrhynchus-Sprüchen treffen wir auch auf das Wort, das eine Parallele im Hebräer-Evangelium hat, und das ich hier erwähne, weil seine Sprache der hermetischen auffällig verwandt ist: „Nicht raste der Suchende, bis daß er finde, und wenn er findet, wird er staunen, und wenn er staunt, wird er herrschen, und wenn er herrscht, wird er Ruhe finden" (P. Oxy. IV 654 Nr. 2) [2]. Das

[1] Dazu wäre dann der Spruch zu vergleichen, den die Mischna, Aboth III 2, auf R. Chananja ben Teradjon (II. Jahrhundert, erste Hälfte) zurückführt: „aber wenn zwei zusammensitzen und sich mit Toraworten beschäftigen, so ist die Schekhina unter ihnen."

[2] Man vgl.: eine „Kette" mit „suchen — finden — (herstellen)" in der Kore Kosmu (Stobaeus I p. 386 15 Wachsmuth), eine ebensolche mit „schauen — staunen — erkennen" Corp. Herm. 4 2; „ruhen" als Ziel des „Suchens" am Ende des Gebets Corp. Herm. 13 20; „denken — glauben — ruhen" Corp. Herm. 9 10.

Ich des Redenden tritt hier freilich zurück; man könnte meinen, daß dieser Spruch erst als Wort gnostischer Weisheit existiert hätte und dann Jesus in den Mund gelegt worden wäre. An einen solchen Vorgang der Übertragung lassen bekanntlich auch gewisse synoptische Sprüche, etwa Mt 23 34 ff. = Lk 11 49 ff. 13 34 f. denken (vgl. S. 246), aber ich verzichte hier auf ihre Untersuchung. Denn mögen auch diese und andere Worte dem erhöhten Herrn in den Mund gelegt sein, so ist doch das eigentlich mythische Element in ihnen zu wenig deutlich, als daß man von einem Einfluß des Mythus auf die evangelische Überlieferung sprechen könnte.

Wohl aber kann man von einem solchen sprechen bei dem Buch, mit dem die hier aufgezeigte Entwicklung erst recht zu ihrem Abschluß gelangt, bei dem Johannes-Evangelium[1]. Das uns in den zuletzt untersuchten Texten immer wieder entgegentretende Bedürfnis, den mythischen Christus reden zu lassen, ist hier erfüllt, und zwar grundsätzlich, nicht nur wie bei den Synoptikern in Novellen und Offenbarungsworten, die zwischen den anderen Stücken der Überlieferung wie Fremdlinge stehen. Im Johannes-Evangelium redet überall der Postexistente, hier gibt es kaum ein Wort oder eine Tat, die nicht zum Ausdruck brächte, was Jesus der Erhöhte den Seinen ist und bringt, hier wird das Wirken Jesu wirklich erzählt als die Geschichte des Gottessohnes, die voll ist von heiligen und geheimnisvollen Beziehungen zu Glauben und Kult; hier ist alles Mythus.

Aber diese mythische Gestaltung hat die Geschichte nicht um ihren überlieferten Inhalt gebracht. Das Johannes-Evangelium erzählt das Wirken Jesu von der Taufe des Johannes an bis zu den Ostererscheinungen; seine Darstellung hält sich also äußerlich im Rahmen der Tradition; und auch sonst wird, wer darauf achtet, bei Johannes viele Züge der Überlieferung finden; für die Leidensgeschichte ist das wohl allgemein zugegeben. Nur dürfte es allerdings nicht lediglich die synoptische Überlieferung sein, die hier zutage tritt, sondern oft eine andere, novellistischere Tradition. Aber die Verbindung von Mythus und Überlieferung

---

[1] Vgl. zum grundsätzlichen Verständnis des Johannes-Evangeliums meine Geschichte der urchristlichen Literatur I (Sammlung Göschen) S. 74 ff. und meinen Artikel „Johannes-Evangelium" in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" [2].

kommt nun nicht mehr wie bei den Synoptikern durch Fassung und Rahmung zustande; sondern der Evangelist hat die gebundene Form der Tradition gelockert, ja zum Teil gelöst, hat sie ausgestaltet und ausgeweitet, hat sie gedeutet, mit den Offenbarungsreden des Gottessohnes verbunden und so ins Mythische erhoben. So ist eine neue Einheit entstanden, eine gewiß nicht immer restlos geglückte, aber doch im Grundsatz restlos durchgeführte Verbindung, die sich von der sehr zurückhaltenden Bearbeitung der Tradition durch die Synoptiker aufs stärkste unterscheidet.

Diesem Buche gehört die Zukunft. Es bewahrte das Wertvollste der Tradition, aber *die Tradition war in den Mythus eingegangen*. Das Evangelium des Johannes erzählte von demselben göttlichen Heiland, den man im Kultus verehrte und bekannte. Die Entwicklung der zwei Größen, Tradition und Mythus, aufeinander hin war hier zu einem Abschluß gekommen. Beide Größen hatten sich verbunden, und diese Verbindung war — jene Entwicklung lehrt es — notwendig und zukunftskräftig. So führt auch hier das Verständnis der Formgeschichte zur Erkenntnis geschichtlichen Werdens.

XI. FORM, GESCHICHTE, THEOLOGIE.

In der Formgeschichte des Evangeliums spiegelt sich das Schicksal des Urchristentums. Die ersten Anfänge der Formung verdienen kaum literarisch zu heißen; was an Form vorhanden ist, wird durch praktische Bedürfnisse, durch Mission und Predigt, bestimmt. Die Leidensgeschichte, das für den christlichen Glauben bedeutsamste Stück der Überlieferung, wird verhältnismäßig früh im Zusammenhang erzählt; auch berichtet man in kurzen Geschichten einzelne Vorgänge aus Jesu Leben, die für die Predigt geeignet sind, und braucht, namentlich zu praktischem Zweck, Sprüche und Gleichnisse. Aber die Erzählerfreude regt sich und greift zu literarischen Mitteln; die Technik der Novelle bildet sich aus und verleiht den großen Wundergeschichten mitunter recht weltliches Gepräge. Dazu gesellen sich an der Peripherie der Überlieferung legendare Erzählungen voll persönlichen Interesses an den Personen der heiligen Geschichte; man berichtet nun von ihnen in demselben

Stil, in dem ähnliche Erzählungen der Umwelt von anderen frommen Männern zu sagen wissen. Man kann es von der Formgeschichte ablesen, daß der Weg des Christentums von der grundsätzlichen Weltfremdheit mit ihrer Selbstbeschränkung auf die religiösen Interessen der Gemeinde hinführte zur Einrichtung in der Welt und zur Anpassung an ihre Verhältnisse.

Und weiter: am Anfang der urchristlichen Literaturgeschichte steht eine Überlieferung unliterarischer Art, bestehend aus kurzen Geschichten und einprägsamen Sprüchen, die zu praktischem Zweck weitergegeben werden. Die sie sammeln, versuchen allmählich nicht nur zu rahmen, sondern auch zu deuten und ihre Auffassung der Dinge zum Ausdruck zu bringen. So kommt es schließlich dahin, daß sich der Mythus des ganzen Stoffes evangelischer Geschichte bemächtigt. Auch dies entspricht der allgemeinen Entwicklung des Urchristentums, die von einer geschichtlichen Person zu ihrer kultischen Verehrung und schließlich zu dem kosmischen Christus-Mythus der Gnosis und zur kirchlichen Christologie führt.

Nicht nur von diesen Entwicklungen, sondern auch vom Zuständlichen geben die Formen beredtes Zeugnis. Die ältesten formalen Gebilde, die Paradigmen, lassen uns in eine Schicht von Menschen hineinsehen, denen jedes literarische Wollen, jede künstlerische Absicht, jede Betonung persönlichen Empfindens beim Erzählen fremd ist [1]. Den Dichtern unserer Literatur, die auf individuelle Tönung und psychologische Ausarbeitung bedacht sind, fehlt im allgemeinen Neigung und Gabe, Geschehenes ohne Einmischung eigenen Könnens einfach und pointiert wiederzugeben; die Erzählungsweise des Volkes aber verzichtet darauf, Äußeres zu erklären und Inneres zu motivieren, und gerade diesen Verzicht empfinden wir, die wir solcher Haltung des Erzählers entwöhnt sind, unter Umständen als besonders reizvoll und künstlerisch. Wer sich davon überzeugen will, daß diese Art der mündlichen Überlieferung auch heute noch im Orient gedeiht, der lese die Geschichten, die Hans Schmidt und Dschirius Jusif im Winter 1910/11 bei

[1] Die erbauliche Tendenz der Paradigmen entspringt nicht dem persönlichen Gefühl, sondern den Bedürfnissen der Mission (S. 35). Zum folgenden vgl. Karl Scheffler, Die Anekdote, Vossische Zeitung vom 13. August 1918.

den Bauern von Bir-Zet im Gebirge Ephraim gesammelt haben [1]. Neben den Märchen, Sagen und Fabeln beweisen besonders die „Historien“ und „Erlebnisse“, wie man dort Überliefertes weiterzugeben und gelegentlich auch Erlebtes zu gestalten versteht — wohl das beste Beispiel volkstümlicher Überlieferung aus neuester Zeit.

Aber man darf nicht, verführt durch die Bezeichnung „volkstümlich“, nun ohne weiteres etwa die Paradigmen mit jenen Volkserzählungen zusammen derselben Gattung einordnen. Denn es ist nicht zu übersehen, was die urchristliche Erzählungsart von jenen unterscheidet: das ist ihr ausgeprägter Wille zur Propaganda. Sie wollen werben, jene wollen unterhalten und wohl auch einmal eine Volksweisheit einprägen. Darum fehlt den Paradigmen die spielerische Freiheit, die jene palästinensischen und auch andere Volkserzählungen auszeichnet, aber oft auch kompliziert; strengere Zucht hat über ihnen gewaltet. Alles, was wir bei ihrer Lektüre als erbauliche Stilisierung empfinden, zeugt davon. Prediger und Lehrer der Gemeinden waren an der Erhaltung dieser Geschichten interessiert. Der Gewinnung der Ungläubigen wie der Belehrung der Gläubigen sollten sie dienen.

Die Erhaltung der Worte Jesu, ihre Zusammenstellung zu „Reden“ mit einheitlichem Thema und nicht zuletzt die Bearbeitung von Sprüchen und Gleichnissen im Sinn der Paränese verrät das Bemühen der Gemeinden um Lebensgestaltung nach dem Gebot des Meisters. Was zunächst nur angesichts der bevorstehenden eschatologischen Entscheidung gesagt war, gewinnt nun Bedeutung für die Dauer und für die notwendige Konsolidierung der Gemeinden inmitten der Welt.

Diese Konsolidierung hat Folgen; die Gemeinden kommen in eine teils angleichende, teils abwehrende Berührung mit ihrer Umgebung. Die Missionare müssen sich der Konkurrenz erwehren, die Lehrer müssen sich zur Auseinandersetzung rüsten. Man lernt nun auf eine andere Art von Jesus zu erzählen, auf die Art, die der Welt schon geläufig ist: man stellt Jesus in seiner Epiphanie dar, als Herrn der Krankheiten und der Naturkräfte. Oder man läßt ihn in machtvollem Wort den Sinn seiner

[1] HANS SCHMIDT und PAUL KAHLE, Volkserzählungen aus Palästina (Forschungen z. Rel. u. Lit. d. Alten u. Neuen Test., Heft 17 u. 18), 1918 und 1930.

Mission aussprechen. Und während sich so die Ausdehnung der Kirche in den Formen ihrer Überlieferung darstellt, bilden sich im Innern der Gemeinden, Zeugnisse andächtiger Vertrautheit mit den Personen der heiligen Geschichte, andere Erzählungen aus: Legenden, dazu bestimmt, auf Fragen frommer Wißbegier zu antworten, denen die ältere Überlieferung sich versagte.

Aber die Bedeutung der Formgeschichte des Evangeliums für die geschichtliche Beurteilung evangelischer Überlieferung ist mit solcher Aufhellung des Zuständlichen keineswegs erschöpft. Ja, gerade die formalen Kriterien scheinen mir bestimmt, die subjektive Willkür auszuschalten, die sich erfahrungsgemäß bei der Prüfung der Geschichtlichkeit evangelischer Erzählungen leicht geltend macht. Der unbestimmte Eindruck, daß einigen Geschichten mehr Glaubwürdigkeit zukommt als anderen, läßt sich bei der Unterscheidung zwischen Paradigmen und Novellen genauer festlegen, im Wesen der Überlieferung begründen und schließlich zur Gewißheit erheben. Die Paradigmen besitzen in ihrer Verbindung mit der Predigt ein Schutzmittel gegen ungeschichtliche Erweiterungen und andere Verderbnisse; ihre Gattung kann, eben weil schon die einfachste Predigt von Jesus ihrer bedurfte, auf die Augenzeugen-Generation zurückgeführt werden. Auch zeigt unbefangene Lektüre dieser Geschichten, daß ihre Glaubwürdigkeit nicht denselben Bedenken unterworfen ist wie die der Novellen. Der Eindruck, den viele unbefangene Leser vom evangelischen Lebensbilde Jesu überhaupt davontragen — daß es wahrhaft, menschlich, einfach und ungekünstelt erzählt sei —, dieser Eindruck, den viele Theologen dem Markusevangelium zuschreiben, beruht im Grunde weder auf allen Evangelien noch auf diesem einen, sondern zum guten Teil auf den paradigmatischen Erzählungen allein. Um vom Augenfälligsten zu reden: wunderhafte Elemente finden sich nur ganz vereinzelt in diesen Geschichten. Unter 18 auf S. 40 genannten Paradigmen sind nur 5 Wundergeschichten. Und diese 5 Wunder — die Heilungen des Dämonischen in der Synagoge, des Gelähmten, der verdorrten Hand, des Wassersüchtigen und des Blinden von Jericho — sind alle so erzählt, daß nicht das Mirakel, sondern Gedanken der Predigt Jesu im Vordergrund stehen. Und es werden lauter Heilungen berichtet, deren Geschichtlichkeit sich auch in kritischen Zeiten und angesichts der Erfahrungen wissenschaftlicher Therapie nicht völlig von

der Hand weisen läßt. Wenn man von religiös bedingten Heilungsberichten wie denen aus Lourdes und Bad Boll grundsätzlich absieht, so müssen doch die Heilungserfolge bei schweren durch Kriegshysterie bedingten Lähmungen und Sinnesstörungen als beachtliche Zeugnisse für die Möglichkeit solcher rapiden Kuren angesehen werden. Diese sogenannte Überwältigungstherapie [1] mit ihrer Beeinflussung des Willens, mit der Schnelligkeit des Verlaufs und mit der Größe ihrer Erfolge hat nicht nur Theologen an die Wundergeschichten aus dem Leben Jesu erinnert. Dabei soll der Unterschied zwischen exakter Berichterstattung und erbaulich stilisierter Erzählung gewiß nicht übersehen und die Geschichtlichkeit jeder in einem Paradigma erzählten Heilung erst recht nicht von vornherein behauptet sein; nur über ihre Möglichkeit wird man angesichts jener staunenswerten psychotherapeutischen Heilerfolge optimistisch urteilen dürfen — und auch dieses Urteil stimmt zu den Ergebnissen der stilistischen Untersuchung.

Aber auch das historische Verständnis der größeren Erzählungen, der Novellen, wird durch die Erkenntnis ihrer Form auf eine gesicherte Grundlage gestellt. Bei der Sammlung ihrer stilistischen Kennzeichen festigt und klärt sich der Eindruck einer gewissen Verwandtschaft, den die großen Wunder des Lebens Jesu in dem unbefangenen Leser hervorrufen. Diese Gleichartigkeit hängt mit dem Aufkommen eines neuen Erzählungsstils im Urchristentum zusammen; und diese Entwicklung ist ebenso durch gewisse Bedürfnisse des Christuskults bedingt, der Epiphanien braucht, wie durch die wachsende Freude am farbigen Erzählen, eine Freude, die eine Verbindung mit der Welt zur Voraussetzung hat. Die geschichtliche Stellung dieser neuen Art von Jesus zu erzählen läßt sich auch genauer festlegen. Sie schildert Jesus als den Wundermann — das ist früher gezeigt — und rückt Kräfte und Mittel des Wunders in den Vordergrund der Betrachtung. Sie steht dabei völlig im Banne der griechisch-orientalischen Vorstellungen von gott-

[1] Vgl. Willy Hellpach, Die Psychotherapie der Kriegsneurosen, „Der Tag“ 1918, Nr. 155 vom 5. Juli. Außerdem Micklem, Miracles and the new psychologie, 1922; Seng, Die Heilungen Jesu in medizinischer Beleuchtung, 1926. Ablehnung aller Beziehungen zur Psychotherapie bei Bessmer, Die Wunder des Evangeliums und die Psychotherapie, Stimmen der Zeit, Bd. 96 (1919), 1 ff.

ähnlichen Propheten, Magiern, Thaumaturgen; dem vorchristlichen Römertum sind diese Gestalten dagegen fremd [1]. Aber diese Einkleidung ist das gewiesene Mittel, der Welt verständlich zu machen, wer Jesus ist. Auch wirken die außerchristlichen Vorstellungen nicht in einem solchen Maße ein, daß die synoptischen Novellen Sammelstellen abenteuerlichster Mirakel würden. Die meisten unter ihnen halten sich vielmehr auf einer Linie, die dem Wesen des Evangeliums nicht fremd ist. Unter den großen Wundergeschichten der Synoptiker ist es eigentlich nur die Bannung des Dämons in die Schweine, die den Leser deutlich in eine außerchristliche Anschauungs- und Lebenswelt stellt. Daß dieser allgemeine Eindruck sich auf formgeschichtlichem Wege sichern und zugleich klären läßt, hat die Analyse dieser Novelle (S. 84ff.) gezeigt.

Mit diesen Feststellungen ist nun freilich die geschichtliche Zuverlässigkeit der Novellen in keiner Weise verbürgt. Vielmehr hat die Analyse bereits ergeben, daß die Novellen nur mit größter Vorsicht als Geschichtsquelle zu verwerten sind. Sie entbehren des Schutzes, den die Predigt den Paradigmen gewährte, und sie waren dem Eindringen fremder Motive ausgesetzt, da die Gestaltung ihrer Form nicht vom Missionsbedürfnis, sondern von der Erzählerfreude beeinflußt wurde. Die verschiedenen Möglichkeiten der Entstehung von Novellen sind bereits im Kapitel IV besprochen worden. Das geschichtliche Urteil muß danach für jede Novelle neu gebildet werden, und eine allgemeine Kritik erscheint unmöglich. Höchstens läßt sich hier noch einmal hervorheben, daß die so frühe Entstehung dieser Geschichten undenkbar wäre, wenn Jesus nicht in dem Ruf gestanden hätte, erstaunliche Taten dieser Art vollbracht zu haben. Von Johannes dem Täufer wußte man — nach Joh 10 41 —, daß er „kein Zeichen getan habe“, von Jesus hat man offenbar das Gegenteil gesagt. Und so haben auch die Novellen ihren Anknüpfungspunkt in der Geschichte gehabt.

Inwieweit man das von den eigentlichen Legenden, d. h. von den in Kapitel V untersuchten Erzählungen sagen kann, steht

[1] Lembert, Das Wunder bei den römischen Historikern, 1905, S. 40 f., hebt hervor, „daß nach römischem Glauben Gott den Menschen Wunderkräfte nicht verleiht“. Bei den Wundern Vespasians in Alexandria handelt es sich um orientalische Vorstellungen; „lediglich, daß der Wundertäter römischer Kaiser ist, setzt diese Geschichte mit römischem Wesen in Beziehung“.

dahin. Denn hier handelt es sich um Stoffe sehr verschiedener Herkunft, die alle unter dem gleichen Gesichtspunkt geformt sind. Die Kindheitslegenden gehören nicht zum Überlieferungsstoff aus der Wirksamkeit Jesu; manche von den anderen Legenden sind nur in besonderer Verehrung frommer Personen ausgeformt, haben aber gewiß ihren letzten Grund in geschichtlicher Wirklichkeit: ich denke etwa an die Geschichten von Maria und Martha oder von Zakchäus. Und bei der Nazareth-Legende, die nur die legendare Form eines auch sonst erhaltenen Stoffes bietet, ist dieser Ursprung von vornherein deutlich. Die Bewertung der beiden „Findungs"-Legenden, vom Reittier und vom Passah-Saal, hängt von geschichtlichen Urteilen über den Zusammenhang ab, d. h. von der Kritik an der Geschichte vom Einzug Jesu in Jerusalem und von der Datierung des letzten Mahles. Wohl aber muß hier noch einmal die Rede von der Selbstbeschränkung der Legenden in den Evangelien sein. Es ist bereits hervorgehoben worden, daß das Motiv der wunderbaren Selbsthilfe, beliebtes Thema der Heiligenlegende, in den Evangelien noch völlig zurücktritt (S. 102 f.). Aber auch andere für die Heiligenleben bezeichnende Motive fehlen in den Legenden der evangelischen Überlieferung [1].

Allgemeine Beobachtungen dieser Art vermögen besser als einzelne Erwägungen zu den Stellen des Neuen Testaments zu zeigen, wie konservativ die Überlieferung von Jesus eigentlich ist. Dieser Konservatismus hängt natürlich auch mit der C h r o n o l o g i e zusammen; man hatte in dieser Epoche, da noch Augenzeugen Jesu am Leben waren, gar nicht die Möglichkeit, das Bild Jesu in der Überlieferung zu entstellen. Die Chronologie liefert ein Kriterium für die Beurteilung der evangelischen Überlieferung; ihre Grenzen sollen darum hier noch einmal abgesteckt werden.

Nach Lk 3 1 ist der Täufer im 15. Jahr des Tiberius aufgetreten; das scheint nach der syrischen Art, die Kaiserjahre zu berechnen, das Jahr 27—28 n. Chr. zu sein [2]. Jesu Wirksam-

---

[1] Man lese die von Heinrich Günter, Die christl. Legende des Abendlandes, 13 f. (im Anschluß an Pietro Toldo) wiedergegebenen 20 Klassen von Legendenmotiven: nur für wenige unter ihnen lassen sich Beispiele aus den kanonischen Evangelien beibringen.

[2] Vgl. Cichorius, Chronologisches zum Leben Jesu, Z. f. neutest. Wiss. 1923, 16 ff.

keit soll nach Mk 1 14 erst nach der Gefangennahme des Täufers begonnen haben; man würde für sein erstes Auftreten also mindestens auf 28 herabgehen müssen. Alle Berechnungen, die die Dauer der Wirksamkeit Jesu festlegen wollen, sind müßig. Denn aus den einzelnen Perikopen ergibt sich kein Anhaltspunkt für die Berechnung, und die rahmenden Bemerkungen der Evangelisten gehören nicht zur alten Überlieferung. Man wird also höchstens schätzen können, daß Jesus um das Jahr 30 gekreuzigt wurde. Wenn man nun das Markus-Evangelium erst nach der Zerstörung Jerusalems ansetzt, weil sein Bericht vom Tempelzeichen und vom leeren Grab nichts über die Möglichkeit einer Nachprüfung am Ort verrät (vgl. S. 196 Anm. 3), so fällt seine Abfassung in die siebziger Jahre; andere glauben ein noch früheres Datum annehmen zu können. Der ganze Prozeß der Ausbildung der evangelischen Tradition bis zum Markus-Evangelium hat sich dann also innerhalb von 40—45 Jahren vollzogen. Daß ein solcher Überlieferungsvorgang innerhalb so kurzer Zeit, sogar einschließlich der Überschreitung einer Sprachgrenze, möglich ist, hat die Analogie der im VI. Kapitel untersuchten Apophthegmata Patrum bestätigt.

Man kann noch etwas weiter gehen. Die Bekehrung des Paulus fällt nach Gal 1 18 2 1 etwa 15—17 Jahre vor das sogenannte Apostelkonzil — je nach der Einrechnung des ersten Jahres in den Zahlenangaben des Galaterbriefes. Das Apostelkonzil aber ist auf 49—50 anzusetzen [1]. Dann ist Paulus innerhalb des Zeitraumes 32—35 bekehrt worden. Damals, als er Christ, oder etwas später, als er Missionar wurde, erhielt er jene Überlieferungen, von denen I Kor 11 und 15 die Rede ist, ein geformtes Kerygma und einen geformten Abendmahlsbericht. Man hat also in den dreißiger Jahren schon Texte in griechischer Sprache über Ereignisse aus dem Leben Jesu besessen. Damals oder später, also etwa in den vierziger Jahren, muß Paulus auch Sammlungen von Jesus-Worten erhalten haben, von denen er I Kor 7 und 9 Gebrauch macht. Wir dürfen also behaupten, daß wichtige Elemente der Tradition in den ersten 20 Jahren nach Jesu Tod fixiert worden sind. Wir dürfen weiter annehmen,

---

[1] Die auf die Gallio-Inschrift (siehe DEISSMANN, Paulus [2], 1925, S. 203 ff.) gegründete Chronologie ergibt für die Ankunft des Paulus in Korinth das Jahr 50 oder 51. In entsprechendem Abstand ist das Apostelkonzil anzusetzen.

daß alle die Überlieferungs-Elemente, aus denen das Markus-Evangelium besteht, spätestens zwischen 50 und 70 ihre Formung in griechischer Sprache erhalten haben. Der wichtigste Teil der Tradition ist also ausgebildet worden zu einer Zeit, da noch Augenzeugen lebten und da die Ereignisse erst ungefähr ein Menschenalter zurücklagen. Es ist kein Wunder, daß dieser Teil der Tradition verhältnismäßig unverbildet ist.

Der Sinn der formgeschichtlichen Betrachtungsweise ist mit diesen geschichtlichen Feststellungen noch nicht erschöpft. Die Formgeschichte des Evangeliums zielt letztlich auf ein theologisches Ergebnis. Denn sie wagt aus den Formen auf die treibenden Interessen der Überlieferung zu schließen. Sie will die Texte wieder in die geistige Welt hineinstellen, aus der sie stammen. Sie glaubt also zeigen zu können, welche Bedeutung die Überlieferung von Jesu Wort und Tat damals gehabt hat, als man von ihm zu erzählen begann, und glaubt damit zu der ersten und normgebenden Verbindung von Geschichte und Christusglauben vordringen zu können.

Die erste Einsicht, zu der die formgeschichtliche Betrachtung gelangt, ist diese: es hat nie ein „rein" geschichtliches Zeugnis von Jesus gegeben; was von Jesus an Worten und Taten berichtet wurde, war immer schon ein für Predigt und Mahnung bestimmtes Zeugnis des Glaubens, formuliert, um Ungläubige zu gewinnen und Gläubige zu festigen. Nicht das Wissen um einen geschichtlichen Ablauf hat das Christentum konstituiert, sondern das Trauen auf den Inhalt dieser Geschichte als der Heilsgeschichte, als des entscheidenden Anfangs der Endgeschichte.

Damit wird bereits ein zweites theologisches Ziel der formgeschichtlichen Betrachtung aufgewiesen. Sie macht sich anheischig, das Verständnis der Geschichte Jesu darzulegen, von dem die verschiedenen Formungen des Stoffes beherrscht sind. Am wichtigsten ist dieser Gesichtspunkt bei der Leidensgeschichte. In Kapitel VII ist gezeigt worden, daß die älteste Leidensgeschichte, soweit sie sich aus dem Markustext erkennen läßt, gar nicht Geschehen im historischen Sinn darstellen will. Obwohl sie an einigen Stellen auf Augenzeugen-Mitteilung ruht, will sie doch nicht die Abfolge der Ereignisse erzählen und begründen, will aber auch nicht durch die Schilderung der Passion rühren und erheben. Sondern sie will — und das ist ganz offen-

bar auch die Absicht der Bearbeitung durch Markus — Heil darstellen, d. h. Erfüllung des göttlichen Willens, wie er im Alten Testament geoffenbart war. Diese Darstellung aber war nur vom Glauben, d. h. vom Osterglauben aus möglich; im Sinn der Historie wäre das Unternehmen eine ungeheure Paradoxie gewesen. Nur wer im Glauben die Fortsetzung der Passions-Ereignisse schaute, den Eingang des Auferstandenen zu seiner Herrlichkeit beim Vater und seine Wiederkehr auf die Erde als Herr des Gottesreichs, nur der konnte es unternehmen, die schmachvollen Begebenheiten seiner Verhaftung und Hinrichtung so darzustellen, daß aus ihnen der ewige Ratschluß Gottes sichtbar wurde. Das wesentlichste Mittel solcher Darstellung war die Hervorhebung der „Schriftgemäßheit“, der mit dem Alten Testament gegebenen Notwendigkeit der Ereignisse; dabei konnte entweder im allgemeinen betont werden, daß dies alles so geschehen mußte, weil die Schrift es so verlangte (Mk 14 21. 49), oder es konnte in der Formulierung des Berichts, deutlich für Leser und Hörer auch ohne ausdrückliche Zitierung, die Übereinstimmung des Geschehens mit bestimmten Stellen zum Ausdruck gebracht werden.

Dieser selbe Gesichtspunkt hat später noch die Darstellung des Matthäus bestimmt. Das gilt natürlich nur dort, wo er über seine Quellen hinaus die Formung selbständig gestaltet. Er schildert in gewissen, zwischen die Quellenstücke eingeschobenen Bemerkungen allgemein Zuständliches und belegt diese Schilderungen aus dem Alten Testament, so das Wohnen Jesu in Kapernaum 4 15; das Schweigegebot an die Geheilten (aus Markus, aber auch dort schon Zwischenbemerkung) 12 18; die Art der Gleichnisrede 13 35. Gelegentlich begründet er in dieser Weise auch einzelne Vorgänge, den Einzug in Jerusalem, den Zuruf der Kinder, den Kauf des Blutackers von dem Geld des Verräters (21 5. 16 27 9).

Für das eigentliche Geschehen des Lebens Jesu, für Worte und Taten der galiläischen Wirksamkeit, bedurfte es solcher Begründung nicht, weil ja hier nichts Paradoxes zu erzählen war, nichts, dessen irdisch historischer Verlauf im Widerspruch zu dem Verständnis des Glaubens gestanden hätte. Die großen Wunder namentlich, wie sie in den Novellen erzählt sind, bekundeten dem Ungläubigen, was sie dem Glauben sagten: daß hier einer handelte, der mit übermenschlicher Vollmacht aus-

gerüstet war. Nur daß der Glaube noch mehr wußte, daß er sagen konnte, woher jene Vollmacht stammte, die sich in den großen Wundern der Novellen übergewaltig offenbarte. Als Markus diese Wundergeschichten in sein Buch aufnahm, hat er sie zweifellos in dieser Weise, d. h. im Sinne des christlichen Glaubens verstanden. Aber er hat dies Verständnis ihrem Text im allgemeinen nicht aufgeprägt, sondern hat ihn in all seiner Weltlichkeit erhalten und weitergegeben. Denn auch in dieser Form wirkten die Novellen als das, was sie sein sollten: als Epiphanien des Christus. Und indem Markus sie aufnahm, prägte er zugleich den christologischen Charakter seines Buches. Denn die „epiphane" Art der Taten Jesu stand in Spannung zu dem Ausgang des Lebens Jesu. Je mehr man in Taten und Worten die Fülle der Offenbarung darstellte, desto rätselhafter und unbegreiflicher wurde die endliche Verwerfung dieser Offenbarung durch das Volk, das damit begnadigt war. Markus löste diese Spannung durch die Theorie des Messiasgeheimnisses; er stellte nicht nur jene großen Wundertaten, sondern das ganze Wirken Jesu unter den Gesichtspunkt der geheimen Epiphanie.

Damit war der entscheidende Gesichtspunkt für das theologische Begreifen des Leben-Jesu-Stoffes gegeben. Denn der Epiphaniegedanke war der Welt verständlich und darum brauchbar für die christliche Mission. Im Epiphaniegedanken kam aber auch das entscheidende Anliegen des Glaubens zur Darstellung. Darum ist der Gesichtspunkt des Epiphaniegedankens der Kirche nicht wieder verlorengegangen, sondern hat sich, zumal in der Gestaltung durch das Johannesevangelium, immer weiter durchgesetzt.

Er war brauchbar für die Mission. Denn der Gedanke, daß Gott der erlösungsbedürftigen Welt das Heil senden werde, indem er sich in einer geschichtlichen Person offenbare, war dem Zeitalter nicht fremd, war ihm vielmehr in der Verkleidung des Herrscherkults und in der Verzerrung durch allerlei Wundermänner immer wieder nahe gebracht worden. Der christliche Missionar konnte also die Kunde vom Leben Jesu so einführen, wie die Apostelgeschichte den Paulus seine Areopagrede beginnen läßt: „Was ihr unwissend verehrt, das verkünde ich euch."

Der Missionar sprach auf solche Weise einen wirksamen Propaganda-Gedanken aus, aber auch das eigentliche Anliegen

des Glaubens. Denn die Predigt des Glaubens handelte nicht nur von dem Heil, das da kommen sollte, sondern — in zunehmender Betonung, je länger die Parusie des Herrn verzog — von dem bereits verwirklichten Heil. Immer mehr wurde das Leben Jesu zur entscheidenden Phase der Heilsgeschichte, während es vorher nur deren Auftakt gewesen war. Immer voller umstrahlte himmlisches Licht das Dasein des Menschensohnes auf Erden, immer sichtbarer wurden im Angesicht des Meisters von Kapernaum die Züge des Erhöhten. Diese neue Betonung machte sich auch bei der Überlieferung der Worte Jesu geltend. Je mehr man sie thematisch zusammenballte, desto mehr hörten sie auf, Sprüche Jesu zu sein, gesprochen zu bestimmten Gelegenheiten, desto mehr wurden sie das Gesetz Christi für seine Kirche. Als der Christus-Mythus zwar nur in einigen wenigen Worten und Geschichten zum Ausdruck kam (siehe Kap. X), sich aber doch als Rahmen um das Leben Jesu zu legen begann, da war die Verbindung der Leben-Jesu-Überlieferung mit der Christologie vollzogen. Man konnte als Gegenstand der Tradition den erhöhten Herrn betrachten und man konnte andererseits von der Offenbarung des Herrn auf Erden so viel aussagen, wie die Überlieferung darbot.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß an dieser Verbindung das Johannes-Evangelium in entscheidender Weise beteiligt ist. Denn dieses Evangelium hat den Glanz der Erhöhung in das Erdenleben Jesu zurückgetragen und hat bei den von der Überlieferung gebotenen Anlässen Jesus als Herrn und Offenbarer dargestellt. Freilich scheint die Frage dabei offen zu bleiben, warum die Juden einem mit solchem Autoritätsanspruch auftretenden Meister die Gefolgschaft verweigerten. Johannes löst dieses Problem nicht wie Markus, indem er die Epiphanie verhüllt, sondern indem er die Sinne der Hörer als völlig verstockt bezeichnet. Sie vermögen in ihrer Verblendung nicht zu sehen, wen Gott mit besonderer Vollmacht zu den Menschen gesandt hat. So wird beides begreiflich, die Hoheit des Gottgesandten wie die Verwerfung dieses Gesandten durch sein Volk. Die „Lücke“ im Neuen Testament schließt sich: die Evangelien, die von Jesus berichten, werden verstanden als Zeugnisse der Christologie, wie sie die Briefe vertreten.

Freilich bleibt eine gewisse Spannung. Sie beruht darin, daß für Paulus das Erdenleben Jesu nicht Stätte der Offenbarung,

sondern Ort der heilsgeschichtlich notwendigen Erniedrigung des Gottessohnes ist. Paulus braucht also vom Leben Jesu nur zu wissen, daß es stattfand und daß Jesus in diesem Leben gehorsam war bis zum Kreuz. Was zwischen Menschwerdung und Kreuzigung liegt, ist beschattet. Die Evangelien aber erzählen, wie schon dieses Erdenleben bestrahlt war, da immer wieder der himmlische Glanz in Wort und Werk durch alle Verhüllung brach. Diese Spannung der beiden Betrachtungsweisen ist nicht ausgeglichen worden. Vielmehr wird mit dieser Spannung das Thema der christologischen Lehrstreitigkeiten in der Kirche gestellt. Diese Spannung drückt sich bis zum heutigen Tag in der Tatsache aus, daß die Überlieferungen, die die Evangelien aus dem Leben Jesu als Zeugnisse der Offenbarung wiedergeben, im Glaubensbekenntnis nicht einmal erwähnt werden, weil sie nicht als Heilstatsachen angeschaut werden. Trotzdem kann gesagt werden, daß der Epiphaniegedanke dem gesamten Leben-Jesu-Stoff seine Bedeutung für die Kirche gesichert und insofern seine Erhaltung bewirkt hat. Daß er trotzdem auf die Form der Überlieferung wenig Einfluß gewann, zeigt, wie fest diese Überlieferung bereits war. Sie erzählte von Jesus von Nazareth und nannte ihn Menschensohn; der dem Epiphaniegedanken gemäßere Titel „Herr“ dagegen fand nur in den Evangelien des Lukas und Johannes spärliche Aufnahme. Aber wenn jener Titel „Menschensohn“, der eigentlich auf die künftige Parusie verweist, bei Johannes perfektische Bedeutung annimmt und ganz offensichtlich auf die Herabkunft des Gottessohnes in das Erdendasein bezogen wird, so spürt man an dieser Umdeutung der eschatologischen Bezeichnung in eine heilsgeschichtliche, welches Verständnis des Lebens Jesu sich hier durchgesetzt hat: das Leben Jesu ist die Epiphanie, ist die entscheidende Offenbarung Gottes.

Das ist um so eher zu betonen, als noch eine andere Möglichkeit bestand, die Überlieferung vom Leben Jesu auszuwerten. Man erkennt sie aufs deutlichste in der Darstellung des Leidens Jesu bei Lukas, die der Passion den Charakter des Martyriums gibt. Jesus ist der Held, der seine Frömmigkeit im Dulden bewährt (siehe S. 202). Dieser Gesichtspunkt, der auch sonst noch gelegentlich den Leben-Jesu-Stoff gestaltet hat, ist nicht ein theologischer, sondern ein literarischer. Er entstammt dem Bedürfnis, von Jesus in dem Stil zu erzählen, in dem man sonst

von den Helden der Legende berichtete. Die formgeschichtliche Analyse hat gezeigt, wie dieses Interesse sich in allerlei kleinen Änderungen, namentlich der Leidensgeschichte, geltend macht, ohne doch die eigentliche Substanz der Überlieferung wesentlich umzubilden. Es ist nicht Heilsgeschichte, sondern erbauliche Menschendarstellung, auf die es hier ankommt. Gewiß hatte diese Umbetonung der Tradition einen gewissen propagandistischen Wert, denn auf diese Weise konnte nichtchristlichen Kreisen eine gewisse Sympathie für den Helden dieser Begebenheiten eingeflößt werden. Ein primäres Interesse der christlichen Gemeinde kommt aber hier nicht zur Geltung. Denn die Gemeinde war nicht an dem interessiert, was Jesus bewährte, sondern an dem, was er brachte. Immerhin, wenn die Haustafel I Petr 2 21 ff. den leidenden Jesus, der „nicht wieder schmähte, als er geschmäht ward, und der nicht drohte, als er leiden mußte", als ein Vorbild hinstellt für die ungerecht duldenden Sklaven, so sieht man, wie auch diese Betrachtung des Leidens Jesu ihr Recht in der kirchlichen Verkündigung bekam. Aber man sieht zugleich an der Spärlichkeit solcher Hinweise, daß dieser Gesichtspunkt keine entscheidende Bedeutung erhielt.

Denn die Evangelien wollten und sollten nicht die Geschichte eines vorbildlichen frommen Menschen darstellen. Darum darf man an die in ihnen aufbewahrte Überlieferung nicht Fragen herantragen, die aus diesem Interesse gestellt sind. Von jenen erwähnten Ausnahmen abgesehen, verweigern unsere Texte die Antwort, wenn man sie nach dem Charakter, nach der „Persönlichkeit", nach den Eigenschaften Jesu fragt. Gerade dieses Versagen gegenüber solcher profanen Befragung erinnert noch einmal daran, daß die Überlieferung nicht der Literatur angehört. Diesen nichtweltlichen Charakter der ursprünglichen Tradition vermag die formgeschichtliche Betrachtung deutlich zu machen. Sie zeigt aber auch, wie sich die Tradition der Welt allmählich anbildet, durch Ausbildung weitläufigerer Formen — der Novelle, der Legende —, durch Fassung und Rahmung in Formen, die der Literatur näher stehen. Es handelt sich dabei um einen literarischen Prozeß [1]. Aber in ihm wird ein

[1] Im Zusammenhang mit anderen Vorgängen der Anbildung des Urchristentums an die Welt habe ich diesen Prozeß dargestellt in meiner Rektoratsrede „Urchristentum und Kultur" (Heidelberger Universitätsreden 2), 1928.

anderer Vorgang deutlich. Daß er gerade an der Gestaltung und Veränderung der Formen erkennbar ist, verleiht der formgeschichtlichen Betrachtung ihr theologisches Recht. Dieser Vorgang ist die Durchsetzung des Evangeliums in der Welt.

SACHREGISTER[1].

[1] Personen aus der Gegenwart werden hier nur angeführt, wenn sie im Rahmen der Forschungsgeschichte erwähnt sind. — Anmerkungen sind nur mit ihren Seitenzahlen vermerkt.

STELLENREGISTER.

Altes Testament (mit Apokryphen und Pseudepigraphen).

Neues Testament.

Geschlossene Perikopen (immer nur mit dem Anfangsvers und womöglich nach Markus, eventuell nach Matthäus zitiert).

Einzelne Stellen.

Rabbinisches.

Griechisches Schrifttum.

Inschriften und Papyri.

Lateinisches Schrifttum.

B 46

Dibelius

Die formgeschichtes evangeliums

1057491

FEB 18 1955	H. R. Moehring
MAR 18 1955	# 20
OCT 22 1955	Ziegler Gerhard
NOV 11 1955	6050 Woodlawn
	11-5 55
SEP 12 1956	Stanley
OCT 1 1956	Vol. 7
MAR 18 1958	R B Evans
MAR 21 1958	49 S Dorch.
JUL 29 1958	C. Stockwell / 5757 Univ.
AUG 6 1958	
Dec 16 60	Conn Clark
JAN 4 1961	5125 University
JAN 4 1961	RENEWED
JAN 16 1961	